

الإحساس بالعولمة

(التعاون الدولي في مأزق)

تأليف: بروس روبنز

ترجمة: عاطف عبد الحميد



المجلس
الألماني
للثقافة



المشروع القومي للترجمة

758



العمل السياسي - بشكل عام - هو أحد الأسباب في عدم الكف عن الرؤية من عل طالما بقي احتمال أن تطرح الأساليب السياسية نفسها، كما حدث في الحرب العالمية الثانية وفي اليوسنة كنوع من العمل السياسي الجماعي المفاجئ والعاجل في عالم غير كامل بدلاً من كونها رفضاً جذرياً لكل نواحي القصور، وبالتالي رفضاً للقيام بأي عمل. إن الفوضى النظرية السياسية في هذه الحالة - والتي تتجلى في تفضيل الأساليب الواقعية الدنيوية على الأفكار السياسية التي تزعم من جانبها القداسة والتماسك المنطقي لقضاياها - تمثل أحد الأمور التي يدافع عنها هذا الكتاب، حين يميل المؤلف إلى استخدام المعنى الجدلي عند إدوارد سعيد لكلمة «دنيوي».

إن السياسة الدنيوية (الواقعية) التي تُسَلَّم بالحاجة إلى الحراك الدولي للآراء والأفعال من ناحية، والاعتماد الحتمي لهذا الحراك على عدم تساوى القدرات من ناحية أخرى، سوف تبدو في عيون بعض الناس كأنها برنامج أمريكي خاص، برنامج يعرضه ممثلو أقوى دولة في العالم مهما كانت مأخذهم على تلك الدولة، وبوجه عام فإن المواطنين الأكثر فقراً في الدول الأكثر ضعفاً لديهم ما يشغلهم عن أى شيء، ولن يكون محتملاً أن يتخيلوا فكرة التدخل في أى مكان خارج بلدتهم فضلاً عن أن ينفذوا ذلك، هذا النوع من «الدنيوية» - مثله مثل النوازع الإنسانية - قد يبدو متاحاً فقط لمن لا يحملون عبء الضرورات الحياتية القاسية؛ أى من يتوفر لهم ما يزيد على الحد الأدنى من الموارد وأساليب العمل والتأثير.

المشروع القومي للترجمة

الإحساس بالعملة

(التعاون الدولي فى مازق)

تأليف : بروس روبنز

ترجمة : عاطف عبد الحميد



المشروع القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٧٥٨

- الإحساس بالعملة

(التعاون الدولي فى مأنق)

- بروس روبنز

- عاطف عبد الحميد

- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

FEELING GLOBAL

Internationalism in Distress

By : Bruce Robbins

Copyright©1999 by New York University

All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

7 أهم المصطلحات الواردة
9 مقدمة
19 الفصل الأول : التعاون الدولي فى مأزق
53 الفصل الثانى : صور من النزعة الدولية الأمريكية
 الفصل الثالث : المرتفعات الغربية ، العيون الإمبريالية ، العالمية ،
77 حقوق الإنسان
99 الفصل الرابع : الإحساس بالعودة - چون بيرجر والخبرة والتجربة
119 الفصل الخامس : التحرك إلى أعلى فى عصر ما بعد الاستعمار
139 الفصل السادس : العلمانية والنخبوية والتقدم ومخالفات أخرى
151 الفصل السابع : قصص حزينة فى المجال العام الدولي
175 الفصل الثامن : الجذر ، الأساس ، الأصل
199 الخاتمة :

أهم المصطلحات الواردة :

Nationalism	القومية - النزعة القومية
Internationalism	النزعة الدولية
Universality	العالمية
Cosmopolitanism	النزعة الكونية أو العالمية
Worldliness	الذنيوية (الواقعية)
Secularism	العلمانية
Transnational	دولى / متخطٍ للحدود القومية
Elitism	النخبوية
Imperialism	الإمبريالية / الحكم الإمبراطورى
Colonialism	النزعة الاستعمارية

أما أسماء الكتاب الذين يستشهد بهم المؤلف ، فتد بالحواف اللاتينية فى سياق الترجمة.

(المترجم)

مقدمة

القنابل تتساقط.. إننى أراها من خلال الباب المفتوح لحجيرة القنابل فى الطائرة "ب-١٧" التى يقودها والدى. مجموعات من القنابل تهوى فى الفضاء ، وأثناء سقوطها أراها تتمايل تمايلاً متناسقاً يحدث بعده تناسق من نوع مختلف ، الدخان الأسود يتمايل هو الآخر فى دوائر مخيفة تكاد تمحو معالم الأرض البعيدة.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية صار أبى يقود طائرته الكبيرة ، ولكنه هذه المرة فى مهمة تصوير لرسم خريطة أوروبا الجنوبية ، والملاح المرافق له لا يقذف القنابل الآن ، بل يلتقط صوراً. وهذه المرة أيضاً لديهما الوقت الكافى للدوران فوق فلورنسا وروما ونابلى وأثينا كجزء من مهمة رسمية رأى فيها أبى مجموعة من الأماكن والآثار التى ربما كان قد درسها فى الجامعة (إن كان قد التحق بها).

فى طفولتى كنت أتسلل إلى "البدرون" ، وأفتح الصندوق الخشبى الذى كان يحتفظ فيه أبى بذخيرة من الذكريات ، والذى كان يحمل عبارة مكتوبة بلغة لم أفهمها.. كنت أرى فى الصندوق صوراً كبيرة باللونين الأبيض والأسود مع قطع تذكارية أخرى (منها اثنتان من حراب البنادق - سونكيات - إحداهما ذات مقبض خشبى لامع ، ولا يزال نصلها حاداً للغاية ، والأخرى بدون مقبض ، وقد فقد نصلها حدثه). وأظل أنظر إلى صور القنابل المتهاوية ، وإلى المواقع الشهيرة فى فلورنسا وروما ونابلى وأثينا. وأنت حينما تنظر من أعلى إلى بقايا الكولزيوم - مثلاً - لا ترى أكثر من حفرة أحدثتها قنبلة. ومع تحديقى فى تلك الصور تختلط فى ذهنى ذكريات المتفجرات الحديثة مع ذكريات الحضارات القديمة ، وأجدنى أقول لنفسى: فلورنسا ، روما ، نابلى ، أثينا ، هذه والله أماكن أود أن أزورها.

وتمر السنون ، ولكن يخيل إلى أنه لم يمض إلا وقت قصير منذ رغبتى فى زيارة تلك الآثار الأجنبية إلى أن أصبحت دارساً ، ثم مدرساً لتاريخ الثقافة.

وقد أحسست بشيء من الرضا حين اكتشفت أن العبارة التي كانت مكتوبة على الصندوق كانت باللغة الألمانية ، وكانت بنص تلك اللغة Oben - Nicht Werfen ، ومعناها "هذا الجانب إلى أعلى. تعامل برفق"... كان الألمان حريصين - فيما يبدو - على ألا تقع حوادث. وقد ذكرتني الصور القابعة في الصندوق بأن الإلمام بالتماثل أو الاختلاف الثقافي هو الآخر موضوع ملئ بالمتفجرات ، ويجب الاقتراب منه في حذر.

ليس من قبيل المصادفة أنني أربط بين الاهتمامات الدنيوية وبين الحرب العالمية ، بين الرغبة في المعرفة وبين مشهد قنبلة هاوية ، بين البحث عن أفق أوسع وبين أجواء طائرة مطقة. ما معنى أن تركز نظرتك على مخلفات باقية من إحدى طائرات "ب-١٧"؟ أنا لا أستطيع أن أقامم الفكرة القائلة بأن الربط بين نظرتي إلى الثقافة ونظرتي إلى تلك الصور هو أمر شبيه باستدعاء - أو استعادة - لحظات جمع الغنائم بعد انتهاء المعركة. لقد كانت هذه فكرة وولتر بنيامين Walter Benjamin رغم أنه لم يوضح درجة المبالغة التي تفرضها عبارته المجازية على من يتناولون الأمر منتقلين من ميدان القتال إلى الموضوعات الثقافية. وسوف يلاحظ قراء هذا الكتاب - بالتأكيد - بعض ملامح تلك المبالغة (مثلاً : حين أشير إلى أن مراعاة مقتضيات الثقافة قد أصبحت قناعاً تتخفى وراءه القومية الأمريكية).

ومع ذلك ، فإن نظرتي إلى الصور الملتقطة من الجو كانت أكثر تعقيداً... كانت متأثرة بالمنتصرين في الحرب ، ففيها معاني البنوة ، ومعاني الوطنية. إن النظرة من أعلى كانت توحى بالقوة والتميز والأمان. (وأذكر نفسي بأني لا أقول ذلك لأن الأمان كان مضموناً أثناء المهام القتالية في الحرب العالمية الثانية). وحين انتهت الحرب ، وزالت مخاطر الموت أو الإصابة ، فإن النظر من أعلى يمكن أن يمثل امتيازاً واضحاً. ولكن تبقى - مع ذلك - بعض المسائل الغامضة. فالمسافة التي يغطيها هذا المنظور هي أيضاً المسافة بين المتعلمين وغير المتعلمين ، بين من يستطيعون ، ومن لا يستطيعون الحكم على دقائق الأشياء. وإذا كان مشهد القنابل وتأثيراتها يحمل شيئاً من التهديد ، فإنه يساعد على إيجاد الرغبة في اختصار تلك المسافات. إن التملك يعني - أيضاً - الحماية ، فمع الرغبة في الامتلاك هناك الرغبة في الانتماء ، والجندي - مثله مثل الخادم واللاجئ والمهاجر لأسباب اقتصادية - مواطن عالمي تحركه مشاعر الرفض والتناقض ،

ولا يمكن اعتبار أحد ممن ذكرت مماثلاً للمسافر المترف ، ولا حتى أولئك الذين يلتحقون بالقوات المسلحة لى يروا العالم ، ويتوقفون لالتقاط صور من أماكن متميزة.

لقد كان نصف القرن الذى انقضى بعد الحرب العالمية الثانية فترة سيطرة أمريكية غير مسبوقه على سائر بقاع الأرض ، وقد ساعد على تعميق تلك السيطرة ما امتلكته أمريكا من قدرة على الحركة الواثقة ، وعلى التهديد غير المعلن ، وكلا الأمرين - القدرة والتهديد - مرتبط بإمكانات الرؤية الفوقية من مكان عال متميز ، وقد أصبحت صور القذائف الهابطة من السماء إلى الأرض فى فيتنام والخليج الفارسي أمراً عاديا كأنه مشهد تليفزيونى. بل يمكننا تخيل التليفزيون امتداداً لنفس وجهة النظر المنتشرة والسيطرة. وسواء أكان الأمر متعلقاً بدور أمريكا الذى حددته لنفسها كشرطى عالمى أثناء الحرب الباردة ، وقامت بناء عليه بمساندة أو إسقاط أنظمة فى آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا والشرق الأوسط ، أم كان متعلقاً بدعمها الأقل وضوحاً للتدفق الحر لرأس المال ، فقد طالبت الولايات المتحدة - كحق طبيعى - أن تكون لمواطنيها وإعلامها إمكانية المرور الحر عبر حدود الأمم والقارات، وهكذا - لمدة خمسين عاماً - أصبحت قدرة التحرك للرؤية من أعلى عنصراً لازماً فى نزعة كونية عامة ، تمثل مجموعة من الأفكار حول انفتاح العالم وإذعانه ، وهى أفكار منتشرة على نطاق واسع ، حتى بين الأمريكيين الذين لم يغادروا بلادهم قط.

لا عجب - إذن - أن كان منتقدو القوة الأمريكية قساة فى حكمهم ، سواء على النزعة الكونية ، أو على النظر من أعلى. ينطبق هذا - بوجه خاص - على النقاد الذين هم فى الوقت ذاته دارسون ومدرسون للثقافة ، وذلك لأن رعاية الآثار ، سواء أكانت خرائب رومانية أم أدباً إنجليزيا تتطلب الالتزام برعاية ونشر الأفكار المتصلة بذلك ، وكما يبدو اليوم من ملامح المواقف النقدية من خلال إشاراتها المتكررة إلى الإشراف والمراقبة الشاملة ، فإن تلك المواقف تتسم بنظرة متشككة إلى ما يقال عن "الارتفاعات" و"المسافات" ، فعند تيموثى برينان Timothy Brennan نجد أن النزعة الكونية تعنى "تفوقاً خادعاً للجميع". أما مارى لوييز برات Mary Louise Pratt فتتميز نظرتها بالتردد بين مشهد "السيطرة على كل ما أرى" كما يرد فى أدب الرحلات

الأوروبي (الذي تناقشه في الفصل الثالث) ، وبين "الوعى الكوكبي" .. وفي أحسن الأحوال يتخذ الأمر أشكالاً سياسية مثل تعبير جوديث بتلر Judith Butler الغاضب والبالغ عن رأيها في حرب الخليج عام ١٩٩١ .

في ذلك الرأي تعبر ج. بتلر عن الارتباط الخطير بين الحرب وبين "سجلها البصري" الذي لا يشكل فكرة عن الحرب ، بل تقنياً لبنيتها الخادعة ، وجزءاً لا يتجزأ من أساليب المجتمع في تخيلها وقبولها . إن ما تسمى بالقنبلة الذكية تحدد هدفها وتنطلق لتدمره ، وهي قنبلة تحمل كاميرا مثبتة في مقدمتها ، وترسل صورها إلى من يحركونها ، فيذاع الفيلم في التلفزيون ، الأمر الذي يجعل الشاشة والمتفرج كليهما جزءاً مكملاً للقنبلة نفسها . من هذا المنظور فإننا - بمجرد المشاهدة - نصبح كأننا مشاركون في إطلاقها ، وماندون مع القاذفة والقذيفة المنطقتين عبر الفضاء من أمريكا الشمالية إلى العراق رغم بقائنا متكئين على أريكة آمنة في غرفة معيشتنا . وهكذا فإن المشاهد - في مأمنه البعيد هذا - يعيد تمثيل "قصة النصر الحربي" ... كما أن المشاهدة عبر وسائل "الرؤية الفضائية الواسعة" تعنى أننا أصبحنا - نظرياً على الأقل - مثل "القاتل الحر الطليق الذي لا يمكن القصاص منه ، أو مثل القناص الذي يمثل القوة العسكرية الإمبريالية" .

ولأننى الآن (فبراير ١٩٩٨) أكتب في فترة شهدت مزيداً من استعداد الولايات المتحدة لجولة مجنونة أخرى من جولات "الدبلوماسية عن طريق القنابل" فمن المستحيل أن تخفى على قوة حجة ج. بتلر في معارضة المشهد "الفضائي الواسع" .. ومع ذلك فإننا أحاول أن أقارن تلك الفترة بفترة أخرى جاءت عقب حرب الخليج بوقت قصير ، وشهدت المناشدة بتوجيه ضربات جوية أمريكية ضد قوات صرب البوسنة التي كانت تضرب بقنابلها سكان سراييفو . في ذلك المثال ، لو أن هناك مبرراً قوياً لإعادة النظر في عدم الثقة بأى - وكل - تدخل أمريكي ، فقد كان ذلك هو التطهير العرقي . لقد أثار المعلقون موضوع الضربات الجوية التي دمرت خطوط السكة الحديدية إلى أوشفيتز ، وهي ضربات لم تحدث قط . ساعتها تذكرت الضربات الجوية التي قام بها والدي بصفته قائد سرب ، وما يمكن أن يقال - وهو كثير - عن النتائج غير الإنسانية لتلك الأساليب ، وعن عدم فعاليتها نسبياً . ولكن تلك النتائج كانت حصيلة

حرب حتمية فى الحدود التى يمكن فيها للحرب أن تكون "حسنة"، ولو أننا أردنا استبعاد الاحتمال النظرى لوجود حرب حسنة ، فإننا حينئذ نكون قريبين جداً من استبعاد العمل السياسى بكامله.

هذا هو أحد الأسباب فى عدم الكف عن الرؤية من عل طالما بقى احتمال أن تطرح الأساليب السياسية نفسها ، كما حدث فى الحرب العالمية الثانية وفى البوسنة كنوع من العمل السياسى الجماعى المفاجئ والعاجل فى عالم غير كامل (بالاشتراك مع حلفاء ، وفى ظروف لم يخترها الطرف المعنى لنفسه) بدلاً من كونها رفضاً جذرياً لكل نواحي القصور ، وبالتالي رفضاً للقيام بأى عمل. إن الفوضى النظرية للسياسة فى هذه الحالة - والتي تتجلى فى تفضيل الأساليب الواقعية الدنيوية على الأفكار السياسية التى تزعم من جانبها القداسة والتماسك المنطقى لقضاياها - تمثل أحد الأمور التى أذاع عنها فى هذا الكتاب ، حين أميل إلى استخدام المعنى الجدلى عند إدوارد سعيد لكلمة "دنيوى".

إن السياسة الدنيوية (الواقعية) التى تسلّم بالحاجة إلى الحراك التولى للآراء والأفعال من ناحية ، والاعتماد الحتمى لهذا الحراك على عدم تساوى القدرات من ناحية أخرى ، سوف تبدو فى عيون بعض الناس كأنها برنامج أمريكى خاص ، برنامج يعرضه ممثلو أقوى دولة فى العالم مهما كانت مأخذهم على تلك الدولة ، وبوجه عام فإن المواطنين الأكثر فقراً فى الدول الأكثر ضعفاً لديهم ما يشغلهم عن أى شئ ، ولن يكون محتملاً أن يتخيلوا فكرة التدخل فى أى مكان خارج بلادهم فضلاً عن أن ينفذوا ذلك ، هذا النوع من "الدنيوية" - مثله مثل النوازع الإنسانية - قد يبدو متاحاً فقط لمن لا يحملون عبء الضرورات الحياتية القاسية ، أى من يتوفر لهم ما يزيد على الحد الأدنى من الموارد وأساليب العمل والتأثير.

إننى بالتأكيد لا أعتزم توجيه كلامى إلى الجانب القوى فحسب ، فأننا أتخيل أن قراء هذا الكتاب سوف يكونون - فى معظمهم أصحاب مصلحة شخصية وربما مهنية - فيما يتصل بالسجل المخيف للظلم الحادث فى العالم ، ولكنهم يشعرون بعدم القدرة على فعل أى شئ حيال المظالم والإهانات التى يراقبونها ، وأحياناً يعانون منها. وفى كتابى هذا أهدف إلى أن أجعل هذه النزعة "الدنيوية" الموجودة فعلاً تتحول

- ولو ببطء - من تفسير العالم إلى تغييره، ومن أجل هذه الغاية أطالب بتحويل "النزعة الكونية" التي يفسرونها بأنها رؤية فردية مستقلة للأمور الكونية إلى الصورة الأكثر جماعية واهتماماً وقوة من صور النزعة الدنيوية التي غالباً ما تسمى "الدولية" .. ولكنى فى محاولتى هذه أطرح مفهوماً للقوة مفاده أن من اكتسبوا القوة حديثاً لن يرغمهم شيء على إنكار أو عدم استخدام ما صاروا يملكونه من قوة ، ومثل هذا الإنكار هو السيناريو الذى يبدو أن بعض الأنماط الثقافية تردده هذه الأيام.

وإذا نظرنا إلى ما يشكل عالم اليوم من ملامح الاختلاف فى القوة والثروة وجدنا أن "الدنيوية" - حيثما وجدت ، ومهما كانت سيطرتها على غالبية الناس - لا يمكن اتهامها بالاعتماد على تلك الاختلافات والاستفادة منها. إن المسائل المتصلة بحقوق الإنسان والبيئة والمساواة بين الجنسين ودراسات مرحلة ما بعد الاستعمار - وهو ما أناقشه فى الفصول التالية - لن تقلت من تهمة ادعاء الكرم ، أو التظاهر بأبوة استعمارية جديدة حتى أنشطة حقوق الإنسان تضم أطرافاً ذوى قوى وحركية مختلفة، ومن هنا يمكن اعتبارها شكلاً من أشكال "المشاهدة الفضائية الواسعة" .. ولكن هذا لا ينطبق على التناقض بين حكومات العالمين الأول والثالث أكثر من انطباقه على التناقض بين جمعية أهلية فى عاصمة كبيرة ، وأخرى فى العالم الثالث ، كما أنه يميز الناشطين فى عاصمة من عواصم العالم الثالث عن المجتمع الريفى الذى يسعون لخدمته. إن اختلافات القوة والمزايا تظل قوية على كل المستويات ، ولن تفلح النوايا الحسنة ، ولا الحرص على الديمقراطية ، فى إلغائها.

ولكن إذا وجدت هذه الاختلافات ذاتها عند المستويات أو المواقع المختلفة للعمل التقدمى ، فسيكون من غير المعقول السماح للاختلاف أن يشل حركة العمل عند أى منها على المستوى الكونى وبعبارة أخرى فإن الأمر يستتبع أن المستوى الكونى ليس متميزاً - أخلاقياً أو سياسياً - عن غيره من المستويات الأدنى ، وهو ما بدا نتيجة لسيطرة مفهوم الدولة القومية، فحتى أواخر القرن العشرين كان كل شيء يتغير، أخلاقياً وسياسياً حين يجتاز المرء حدود دولة ذات سيادة. بالنسبة للبعض كانت الدولة تعنى المرفأ الذى تحتمى به أنظمة القانون والعادات ، بينما فى العلاقات بين الدول لم يكن هناك قانون ولا عادات ، بل مجرد قانون الغابة: "كلُّ قبل أن تؤكل" ..

وبالنسبة لآخرين كانت النزعة القومية سائدة داخل الدولة ، ولا يستطيع العدل والمنطق أن يؤكدوا نواياهما إلا بتجنب مغريات العاطفة القومية. والظن - في الغالب - أن الدعوة إلى النزعة القومية تعتمد على الفرضية الأخيرة. أما فرضيتي أنا فهي - على العكس - أن أشكال الإحساس الكونى مستمرة فى التواجد مع أشكال الإحساس القومى، ومعنى هذا أنه رغم الوجود الدائم لاحتمال الصراع بين أشكال الولاء ، فإن النزعة الكونية أو الدولية لا تكتسب معناها أو مبررها الأساسى من تعارضها التام والجوهري مع النزعة القومية. الأخرى أنها امتداد خارجى لأنواع التضامن القوى والخطير نفسها. إذا فهمنا الأمر على هذه الصورة علمنا أن النزعة الكونية أو الدولية لا يمكن أن تزعم أنها تجسد مصالح الإنسانية نفسها ، أو القضية العالمية. من هنا تأتى كلمة "الإحساس" فى عنوان الكتاب كما تأتى دوافعى الخاصة إلى مناقشة الخواص الثقافية الواردة فى الفصول التالية.

ودعونى أوضح هذا الترابط بمثال قد يبدو غير بدهى ، ولكنه وثيق الصلة - سياسياً - بالموضوع. فى كتابه المعنون "الشجاعة الموجهة" يناقش جوناثان أراك Jonathan Arac موضوع غرف المراقبة البانورامية الشاملة ، وغيرها من أساليب التفتيش المركزى فى القرن التاسع عشر حين كانت القدرة على رؤية مدينة بأكملها فى نظرة واحدة شاملة لا تزال امتيازاً نادر الحدوث. يقول أراك إن "المراقبة المتوارية" كانت تدمر "العلاقة المتبادلة بين الرائى والمرئى" ، وبالتالي "كانت تسمح بمعرفة الأفراد كحالات ، وكذلك بتجميع تلك الحالات على هيئة بيانات عن المجموعات السكانية كوحدات إحصائية متكاملة". وكانت النتيجة - فى رأى ميشيل فوكو Michel Foucault - هى النموذج الحديث لإصلاحية الأحداث ، والمصنع ، والسجن. ولكن تجارب القرن التاسع عشر فى الفحص والرؤية الشاملة مرتبطة أيضاً بشكل مباشر - كما يقول أراك - بتطور نظام الضمان الاجتماعى، فعلى غرار هذا النظام تبدو النظرة الشاملة "حصيلة ثمينة للأنشطة الإنسانية" لا ينبغى التخلّى عنها بسهولة، ويستنتج أراك أن : "اعتبار أساليب الفحص الشامل سيئة بحد ذاتها هو من الأمور التى تفرض نفسها بقوة ، وأن إدانة كل أشكال البيروقراطية والإدارة والتنظيم هى الأخرى شائعة فى مجتمعنا ، وتظل القضية التاريخية الأساسية هى من يراقب من ، ولأية أغراض".

إن صور العلاقات الدولية التي تشغلني قد تبدو متعارضة مع نظام الضمان الاجتماعي، وفي هذه الأيام كثيراً ما تميل النزعة القومية إلى الدفاع عن هذا النظام ، أو عن دولة الرعاية التي تُعتبر الضحية الأولى لقوى العولة الرأسمالية المعتقد أن النزعة الدولية تبرزها وتشجعها. إنني أقترح - كبديل لذلك، وكما تفعل الماركسية ذاتها - أن تظل القومية والنزعة الدولية موجودتين معاً في علاقة جدلية مع الرأسمالية العالمية، وبعبارة أخرى ، فإن العولة التي تهدد دولة الرعاية ليست هي الحقيقة الغائبة للنزعة الدنيوية ، ولكنها قضيتها المباشرة ، والسبب في أن الدنيوية ضرورية للغاية للدفاع عن الرخاء الاجتماعي، وكما يتضح من أقوال أراك ، فإن هناك ترابطاً تاريخياً وثيقاً بين النظرة الشاملة كعنصر من عناصر دولة الرعاية ، وبينها كعنصر من عناصر الإحساس بالعولة. من هنا يتضح كيف استطاع إيريك لوت Eric Lott في عدد صدر حديثاً من "Transition" أن يطابق بين "النزعة الكونية الجديدة" وبين النظرة الخاصة إلى السياسة العنصرية الأمريكية مع عدم الإشارة إلى أية نظرة أخرى إلى العالم خارج الولايات المتحدة، وفي الحقيقة فإن لوت يوجه اللوم إلى الكونيين الجدد ليس بسبب عدم امتداد جذورهم خارج حدودهم ، بل بسبب مغالاتهم في الارتباط بوطنهم.

على النقيض من ذلك كثيراً ما تعتبر النزعة الكونية مطلباً إلزامياً بتسجيل الوجود المعنوي والثقافي لغير المواطنين ، ويفرض ذلك الوجود على شعور قومي لا يقبله لكن الوحدة الوطنية التي تجعل كلا من غير المواطنين والأقليات العنصرية معرضين للأخطار تبدو في حالات ودرجات مختلفة من الاستبعاد والقبول والاعتراف ، الأمر الذي تنعكس آثاره على مصالح كلتا المجموعتين، ومن المستحيل تحديد مصالح غير المواطنين والأقليات العنصرية - وكلاهما في الغالب هم الناس أنفسهم - بدون السماح للخواص القومية بالتدخل. هل يصدق أحد أن الاهتمام بتلك المصالح يعني أن الدولة القومية لم تعد تستحق الكفاح من أجلها؟ إن الموقف السليم - رغم كونه عسيراً - لأنصار النزعة النولية المزعومين قد يقتفى أثر أنصار المساواة بين الجنسين الذين - مع دفاعهم عن المرأة في كل مكان - ظلوا مصممين على الحاجة إلى الدفاع عن نظام الضمان الاجتماعي ، وذلك لأن تدمير هذا النظام يعني التدمير التدريجي لرفاهية المرأة الأمريكية.

انطلاقاً من وجهة النظر هذه لا يكون من المفاجئ ، أو من الافتراء بمكان أن تبدو النزعة الدولية - فى أى صورة من صورها - محلية أكثر منها عالمية، على العكس ينبغي أن نتوقع منها أن تكون انعكاساً لزمانها ومكانها. إن النزعة الدولية ليست حلاً مثالياً وهمياً يقدم العدل المطلق للجميع ، وهى ليست مرادفة للعقلانية العالمية المتفردة ، بل هناك صور متعددة تتسم كلها بعدم الكمال ؛ لهذا ليس هناك تناقض ذاتى فى الحديث عن "نزعة دولية أمريكية" ، وسيكون الثمن المطلوب دفعه كبيراً فى حالة رفض العمل مع - أو فى حالة العمل ضد - بنية القوة المتاحة للأمريكان.

إن الصور المثالية للنزعة الدولية التى أعرض إبدالها بهذه الصور الدنيوية المحدودة غير المثالية هى صور النزعة العالمية الكانتية (نسبة إلى الفيلسوف عمانوئيل كانت) كتلك التى تدافع عنها مارتا نوسباوم Martha Nussbaum (والتي أناقشها فى الفصل الثامن) كالنزعة الدولية الاشتراكية، وهذه النزعة الأخيرة لها فى الوقت الراهن مدافعون قلائل... وكما كتب بيتر ووترمان Peter Waterman : "إن النزعة الدولية البروليتارية والاشتراكية - التى يُنظر إليها على أنها الترياق أو النقيض لكل من التدويل الاقتصادى والنزعة القومية السياسية للرأسمالية - قد صارت مصدر إخراج للاشتراكيين المعارضين". وليس هبوط أسهم الأحزاب السياسية التى أيدت النزعة الدولية يوماً ما ، ولا قلة عدد من يتبعون المنهج الأخلاقى لكانت ، ليس أى منهما مصدر راحة أو سعادة. وربما كان من السابق لأوانه كثيراً أن نستنتج مع ووترمان أنه إذا كانت النزعة الدولية القديمة قد ماتت ، فإن النزعات الدولية عند الحركات الاجتماعية الجديدة (النساء - البيئة - السلام - حقوق الإنسان) ما تزال حية تتحرك". الأمر الواضح أن النزعة الدولية فى مآزق ، وأن صيغها القديمة ينقصها النشاط والتماسك ، بينما يتوجب على صيغها الجديدة ذات الخصوصية الثقافية أن تظهر أفضليتها وقدرتها على التنظيم النولى. كما أن احتمالات استكمال مسيرة النزعة العالمية الكانتية - بدلاً من محاولة الطول محلها - ما تزال فى حاجة إلى التأكيد عن طريق التجربة.

ولكن المشادات الكلامية الأخيرة فى اليسار الأمريكى حول النزعة العالمية تشير إلى تحبيذ بذل بعض الجهود التفاوضية على الجانبين الثقافى والعالمى. إن التأثير الذى تحدثه مصطلحات مثل "النزعة الدولية" له فوائده عند أنصار التعددية الثقافية ،

حيث إن تلك التعددية - فى رأى - يمكن أن تخدم أيضاً تلك الدوائر الفكرية المتباينة للغاية ، والتي تبحث عن وسائل لوقف الانشغال الخطير بمشروعات حقوق الإنسان وغيرها من مشروعات العدالة التوزيعية. وحينما تصبح الثقافة ملاذاً للنزعة القومية الأمريكية ، فعلى النزعة الدولية أن تبحث عن مكان آخر. من يستطيع أن ينسى أنه فى فبراير ١٩٩٨ ، وفى لقاء المدينة المذاع تليفزيونياً من جامعة ولاية أوهايو كانت وزيرة الخارجية مادلين أولبرايت Madeleine Albright وغيرها من فريق الحكومة المنادى بضرب العراق وقعوا فى حرج بالغ حين طولبوا بإجراء مقارنة دولية ، وبالتوقف وإمعان النظر فى التساؤل التالى:

"هل تعتزم الولايات المتحدة أن ترد على الانتهاكات الأخرى لقرارات الأمم المتحدة وحقوق الإنسان بالقوة العسكرية؟ إن تركيا وهى حليفة للولايات المتحدة قد ضربت المدنيين الأكراد بالقنابل ، كما أنها - هى والمملكة العربية السعودية - قد عُرِفَ عنهما تعذيب المعارضين الدينيين والسياسيين. أما إسرائيل - أكبر مستفيد من المعونات الخارجية الأمريكية - فقد تكررت لومها من جانب الأمم المتحدة لضربها المدنيين اللبنانيين بالقنابل ، ولوحشيتها إزاء الفلسطينيين. لماذا تطبق الولايات المتحدة مستويات مختلفة من العدل حيال تلك الدول؟"

ونحن الآن فى مارس ١٩٩٨ ، ولم تسقط القنابل بعد ، فالؤكد أن الأسئلة التى أذيعت على الهواء من ولاية أوهايو قد ساهمت فى منع الحرب لأنها قد ملأت العالم عن طريق "سى إن إن" .. وقد قال الرئيس المصرى حسنى مبارك "كيف أؤيد قذف القنابل ، وأهل أوهايو أنفسهم لم يفعلوا ذلك؟" .. ربما كانت هناك رسالة إلى المفكرين لكى يعيدوا النظر فى التزاماتهم الأخلاقية ، وتقبلهم للعمل الدولى ، واستعدادهم لربط الأساليب الثقافية بالمعايير الدنيوية وأساليب وضع السياسة العملية فى الوقت الذى تبدو فيه مواقعهم وامتيازاتهم فى "النظام العالمى الجديد" عرضة لتساؤل وشك عميقين.

الفصل الأول

التعاون الدولي فى مأزق

ما كتبه سوزان سونتاج عن البوسنة

فى ديسمبر ١٩٩٥ نشرت سوزان سونتاج Susan Sontag مقالاً فى "The Nation" عنوانه "مرثية للبوسنة... هناك وهنا". وإذا عدنا إلى نيويورك فى الأيام التالية لاتفاقية السلام البوسنية فى ديتون بأوهايو Dayton, Ohio بعد زيارتها التاسعة لسراييفو نجد سونتاج تقول إنها غاضبة لأن "الناس لا يريدون أن يعرفوا ما تعرفه أنت ، ولا يريدون منك أن تتكلم عن المعاناة والارتباك والفزع والذل فى المدينة التى كنت فيها". إنها مذهولة بسبب "اللامبالاة السائدة ، وانعدام التضامن مع ضحايا جريمة تاريخية رهيبة لا تقلُّ عن عملية إبادة جماعية"، ولكن أقسى كلماتها كانت من نصيب المفكرين الذين أصبحوا "بعيدين - بشكل مؤسف - عن الاهتمام بالأمور السياسية". لماذا لم يذهبوا إلى البوسنة كما ذهب جورج أورويل George Orwell وسيمون فايل Simone Weil إلى إسبانيا المناهضة للفاشية؟ إن "تعليقاتهم القاسية" و"رضاهم عن ذواتهم القومية" و"عدم رغبتهم فى إرهاب أنفسهم من أجل أية قضية ، وتمسكهم بالسلامة الذاتية". كلها دلائل على "التلاشى المستمر لفكرة التضامن الدولي".

إن الدلائل المتواترة تشير إلى أن مقال سونتاج قد أثار عند قراء كثيرين مشاعر متضاربة. كانت الغالبية تميل إلى التسليم بوجود مأساة فى البوسنة . هل كانت هناك فرصة للاختلاف حول ذلك؟ غير أنه - مع احترام الجهود الفردى الخارق لسونتاج - فإن رد الفعل عند كثيرين كان سخطاً حاداً ، بل أكثر من ذلك أحياناً، وقد يكون من المناسب أن تناقش هذه المشاعر المتضاربة إذ قد تتضح من ذلك أمور مهمة حول مقاومة النزعة الدولية ، وقد نعرف - كما تقول سونتاج - "لماذا تحظى الاهتمامات

السياسية المحلية وحدها بالرضا الآن"... إن الشاعر التي ذكرناها تلفت النظر إلى بعض الأسئلة المهمة حول النزعة الدولية ذاتها. كيف يؤدي الحديث الملح عن الصور المتعددة للنزعة الدولية - بشكل غير متعمد - إلى جعل المتحمسين لها يرتدون عن حماسهم؟ هل يمكن أن نتخيل دعوة دولية أقل إزعاجاً وأكثر إقناعاً؟

إن حقيقة وقوع إبادة جماعية ، وإمكان وقوعها مرة أخرى هي حجة قوية في جانب التضامن الدولي ، ولكنها - للسبب ذاته - لا يمكن أن تكون نموذجاً لقضية ذلك التضامن ، فالقوة الكامنة فيها تجعل من المحتمل جدا إساءة استخدامها. إن القضية البالغة الخطورة تتطلب أسلوباً خاصاً بارعاً لمعالجتها ، وحين يكون العمل المطلوب عاجلاً للغاية ، فإن الوقت لا يتسع حينئذ للانشغال بتفصيلات حول موقع العمل ، أو ما يقال عنه من كلام يشنت الانتباه، أى كلام خارج عن الحقائق المجردة لما حدث من فظائع لن يكون كلاماً في الصميم ، فعلى سبيل المثال فى المقال الذى نشرته سونتاج فى "The Nation" لم يكن البوسنيون هم الموضوع الرئيسى ، حيث لم تذكرهم سونتاج ولو بصفتهم ناجين أو شهداء.. من يستطيع أن يلومها؟ ولكننا إذا عممنا مثل هذا الإهمال للمنظور المحلى ، فإن الضرورات "الكونية" سوف تجعل النزعة الدولية مجرد أمر محلى ، حيث إن القضايا العاجلة جدا تغطى على ما سواها كما أن الاستعجال يؤدي كذلك إلى الضيق بتشبيه الأمور بما يحدث فى الصومال وهابيتى من مواقف بعيدة نوعاً ما عن الإبادة الجماعية. فى هذين البلدين كانت المعاناة والظلم واضحين تماماً ، ولكن عدم حدوث تدخل أوجد مشاكل فى أكثر من اتجاه. وهذا الاستعجال نفسه يبعد عن الذاكرة حدثاً سابقاً نادى فيه سونتاج بالتضامن الدولي أثناء حركة "التضامن" البولندية عام (١٩٨٢) . إن دعوتها فى ذلك الوقت قد تضمنت قولها بأن الشيوعية مساوية للفاشية (وهو أمر كان بديها بالنسبة للبعض ، ومنقراً لآخرين). هل نستنتج من ذلك أن سونتاج كانت ترى أن تأييد ليش فاليسا Lech Walesa كان فى الأهمية المعنوية نفسها لتأييد البوسنيين؟

إن اعتماد سونتاج على حقيقة وقوع إبادة جماعية يظهرها بمظهر من تفرض إرهاباً نفسياً تمارسه مع القارئ بأسلوبها المباشر القوي فى الحض والتحذير: "قم بعمل شيء! أو.. حيث إن الوقت قد فات كان يجب عليك أن تفعل شيئاً. لقد فعلت أنا .

هكذا تخبرنا سونتاج: "لقد ذهبْتُ إلى سراييفو تسع مرات لا مرة واحدة، ولم يكن ذهابي رحلة أو زيارة، بل "إقامة". فعلت ذلك تسع مرات. ماذا فعلتم أنتم؟ هل تعرضتم للقتل كما حدث لأورويل وفايل حينما ذهبا إلى إسبانيا؟ هل مرت عليكم عدة أسابيع دون أن تستحموا؟ كلا لم يحدث، ولذلك أسباب. إن لامبالاكم المعنوية تتناسب مع البجوضة التي تحيون فيها. إنكم أناس تحيون في "شقق مريحة تناسب الطبقة البرجوازية العليا، ولكم بيوت ريفية تقضون فيها عطلة نهاية الأسبوع"، ولستم على استعداد للتخلي عن ذلك. وفي عصر التسوق هذا من المفروض أن يصعب على المفكرين - الذين لا يمكن أن يكونوا ثانويين أو متخاذلين - أن يتعاطفوا مع الآخرين الأقل حظاً".

بالنسبة لشخصية ثقافية مشهورة وناجحة نجد أماننا هنا مسألة مهمة. يبدو أنه لم يخطر ببال سونتاج أنه رغم أن بعض قرائها قد يمتلكون أماكن إقامة فاخرة ومتعددة فإن الغالبية ليسوا كذلك، ولن تستطيع إلا قلة قليلة أن تملك الوقت والاستعداد الشخصي والدخل الكافي اللازم للقيام برحلة واحدة أو رحلتين إلى سراييفو فضلاً عن تسع، وسوف يبدو من ذهب إلى سراييفو تسع مرات - حتى لو كان ذهابه لتقديم مسرحية في انتظار جودو - لغالبية القراء شخصاً ثرياً للغاية يتمتع - بالتأكيد - بالثراء الذي يمكنه من امتلاك شقق الطبقة البرجوازية العليا، وبيوت عطلة نهاية الأسبوع في الريف. إن سونتاج تقول "إن الفقراء هم الذين يذهبون، فيما يمكث الأغنياء في منازلهم". ولكن افتراضها هذا يعني وجود تركيبة اجتماعية في غاية الغرابة، ويكاد يقول ضمناً: على الجميع أن يتصرفوا كما لو كانوا مثلي، أحراراً متميزين.

يشير البعض إلى أن هناك مصلحة شخصية وراء موقف سونتاج، وأن ادعاءها حب الغير كان يخفي استغلالها الانتهازي لمعاناة الآخرين. إن تعبير "عملية التطوير" يظهر متكرراً في المناقشة، ومثل هذه الإيماءات لم تكن لتقدم أي دليل، بل كانت تعني أن الأدلة لم تكن ضرورية، ومع ذلك فهي نماذج لما هو أكثر من عبارات السخرية المعاصرة. قد يكون ممكناً القول بأن سونتاج توحى لنا بأنها معرّضة - إن لم تكن مستحقة بالضرورة - للمعاملة السيئة التي تلقاها. إنها - بدون شك - في محاولتها

الاستفادة المثلى من موقعها الإخبارى ترغم قراءها إرغاماً على مقارنة أنفسهم بها. ولكن حين يكون الدافع وراء محاولتها هذه هو أن تحكى عن سلوكها الشخصى ، فإن ما تحكيه يصبح هو الهدف المغرى حقا. زد على ذلك أن التشكيك فى نوافع سونتاج يصبح هو وسيلة القارئ الحتمية فى الدفاع عن نفسه ، حيث إن الدعوة إلى تضحية غير عادية تزعم سونتاج أنها تجسدها تتضمن أن يخاطر القارئ بحياته من أجل صراع بعيد ليس فى حياته أى شىء يدعو إلى الاهتمام به.

مثل هذه المقاومة للنزعة الدولية هى أمر منطقى ومتوقع ؛ لأن التضحية الشخصية غير العادية ليست هى الحل الأمثل للمطالب الملحة التى تعلنها سونتاج. إن هذه التضحية - على الأقل كما تعرفها وتجسدها سونتاج - ليس لها أى تأثير ملموس فى وقف المذبحة. إن سونتاج نفسها مهتمة بالذهاب إلى "هناك" ، وبصعوبة إخبارنا "هنا" بما تشعر به حين تكون "هناك". بعبارة أخرى: هى مشغولة بالسفر ، وبالتعبير عن أعمالها ، وكيف تحكى عن الأمرين (السفر والأعمال) لمن لم يسافروا ، ولكن تجربتها المليئة بالمصاعب والأخطار ، وهى تجربة عليها أن تتأملها من بعيد لتتمكن من روايتها فيما بعد . هذه التجربة تبدو بديلاً غريباً لأى تحليل للتدخلات المحتملة أو الفعلية. هل يتوجب على الأمم المتحدة أن يكون لها جيش عامل دائم؟ هل كان يتوجب على الولايات المتحدة أن تعمل بدون مشاركة حلفاء الأطلنطي؟ وما مدى الأهمية فى أن بوسنة التسعينيات - على النقيض من إسبانيا الثلاثينيات (من القرن العشرين) - لم يكن بها حركة شيوعية (تروتسكية أو فوضوية) تقدم أساساً تنظيمياً متكاملًا للتضامن الدولي؟ إن أقوال سونتاج لا تشير البتة إلى حقيقة أن من ساندوا اليوسنيين بأكثر من الكلمات الجوفاء قد فعلوا ذلك لأنهم مسلمون. لماذا لا يعتبر هؤلاء أنصاراً للنزعة الدولية؟ إن سونتاج لا تقدم دليلاً على اهتمامها بالعمل السياسى، أى بالوكلاء والخيارات المطروحة ، وأساليب وتكاليف الرد المؤثر الذى قد يغير الأوضاع ، أو ربما يكون قد غيرها بالفعل.

من هو المفروض أن يجيب نداء سونتاج إلى التدخل؟ لا تعطينا سونتاج رداً على هذا السؤال. إنها تترك الاحتمال مفتوحاً لأن تكون حكومة الولايات المتحدة مع أطراف أخرى هى المعنية بالسؤال، ولكن التدخل هنا قد يشجع الولايات المتحدة

على التدخل في أماكن أخرى ربما بأهداف أقل كرمًا، وهكذا فإن "التضامن الدولي" قد يجعل الولايات المتحدة - بجانب مساعدة البوسنة - تطور لنفسها شعوراً قومياً أمريكياً لفترة ما بعد الحرب الباردة. (ليست هذه بالتأكيد نهاية المناقشة ، ولكنه احتمال وارد). وقد لجأت سونتاج إلى حيلة بها بعض الخبث حين أنهت كلامها بكلمات لإميل دوركيم Emile Durkheim حول الدور الضروري للنزعة المثالية في تشكيل المجتمعات، ولا تخبرنا سونتاج بأن دوركيم فقد ابنه في الحرب العالمية الأولى ، وهو يحارب في إسبانيا، وهى - أيضاً - لا تذكر أن دوركيم تكلم مناصراً "النزعة الكونية" (التي حولها مترجمه الإنجليزي إلى "الوطنية العالمية") ورغم ذلك فقد أيد دخول فرنسا في تلك الحرب، وهى - ثالثاً - لا تذكر أن التدخل المثالي من فرنسا في البوسنة الذى كلف دوركيم وآخرين كثيرين أبناءهم كان خروجاً عما اتفقت عليه الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية فى عموم أوروبا ، بعدم السماح لمواطنيهم بأن يتورطوا فيما رأوا أنه مذبحه طويلة لا معنى لها. من جانب آخر هناك وولتر ليبمان Walter Lippmann وهو مناصر آخر للنزعة الكونية ومؤيد للمشاركة الكاملة فى الحرب العالمية الأولى، وولتر هذا يعرض بديلاً أمريكياً. إن كلا الرجلين يرى أن الدعوة المبدئية للتدخل من جانب الولايات المتحدة أو فرنسا قد يُنظر إليه على أنه استمرار ، أو مشاركة مع الأشكال المتعددة والتخريبية للنزعة القومية.

إن سونتاج - بدلاً من لفت نظر قرائها إلى مصاعب العمل السياسى السليم - تدفعهم إلى المقارنة بين روتين حياتهم اليومية وبين أسفارها هى التى تعتبر عملية ابتعاد عن مسار الحياة العادية ، وكما تقول هى : "تجربة من الحيرة والفرع والإذلال".. إنها تشكو من هذا ، ولكنها تعرضه بقدر من الفخر باعتباره أمراً نادراً وملهماً. لقد كان من الممكن لها أن تعرض تجربتها بشكل آخر. وفى كتابه المعنون "المجزر" يصف ديفيد ريف David Reiff عودته من سراييفو ، وكيف أنه - هو أيضاً - شعر بأنه "كالفريب" حين حاول استئناف حياته العادية مرة أخرى، ولكنه يسجل أنه ليس وحده فى هذا ، وأنه شعور معتاد حتى بالنسبة "للمراسلين الحربيين المتمرسين".. إننا يمكن أن نعتبر غربة سونتاج نوعاً من التضخيم الذاتى ؛ لأن تلك الغربة لا تظهرها - فحسب - بمظهر الشخص غير الاعتيادى ، بل تؤكد - كذلك - الامتياز الذى كان

معروفاً عنها، وكما تقول هي فإن إقامتها في البوسنة تصلح نموذجاً للتجارب الفنية الرائدة، والواضح أن الهدف منها هو الاتجاه الحديث في الإرباك والتغريب والبعد عن المؤلف، فهي تجربة غريبة ونادرة وغير مريحة، وكما هو شائع في الاتجاهات الحديثة بوجه عام، فهي متاحة للقلة فقط، وتكتسب قيمتها الفنية - جزئياً على الأقل - من عدم قدرة الجميع عليها، ومن كونها غير معتادة في حياة الكثيرين. إن ازدياد سوننتاج للبقاء في الديار هو ازدياد للغالبية غير القادرة على الابتعاد والحياة في محيط المشاكل. باختصار غير القادرة على التجارب الفنية بصورتها الحديثة.

ومن قبيل التلخيص أيضاً نقول إن سوننتاج تضع عدداً من النقاط المثيرة التي تصرف انتباه قارئها الأمريكي عن مسألة الاهتمام بالبوسنة. ولكن هل هذه النقاط مجرد نقاط نقص غير مترابطة في سياق نص متحمس متسرع؟ أم هل هي - بما تثيره من تضارب وتناقض - عنصر أساسي في النزعة الدولية ذاتها، وتشكل اتجاهاً خطايا وسياسيا يربط بين الحماسة الأخلاقية وبين التميز الجمالي، ووسيلة ضغط عن طريق المبالغات العاطفية التي تستهدف توسعة مجال الديمقراطية؟

كل نقطة من النقاط التي أثيرها بخصوص سوننتاج - والتي تشرح أسباب المقاومة الكائنة للصورة التي تطرحها للنزعة الدولية - هي نقطة تحدد سؤالاً لا إجابة له، ومجالاً لا يمكن للمرء فيه أن يرفض ببساطة اختيار سوننتاج، أو يعتنق نقيضه، وإذا كانت نزعتها العالمية متماشية مع ضرورة العمل لإحداث درجة معينة من غياب الفضول حول التنوع الثقافي في العالم، فمن الحق أيضاً أن احترام ذلك التنوع لا يوفر وحده دليلاً أو دافعاً إلى العمل - من ناحية - ولا نوعاً من الأرضية المشتركة التي تنشئ تعددية في النزعات الدولية تفوق تعددية النزعات القومية التي أوجدت المشكلة الأصلية من ناحية أخرى. إن نزعات سوننتاج الدولية قائمة على دراسات اجتماعية غير ثابتة تؤدي إلى زيادة التوترات الموجودة بالفعل بين "الصفوة" وغير "الصفوة"، وكذلك التوترات داخل قطاع المفكرين، ولكنها في الوقت ذاته تناشد مشاهير المفكرين أن يتبعوا أسلوبها، وهو أمر من أفضل ما يمكن فعله مع المشاهير. إن الانزواء بعيداً عن سوننتاج ليس بالسهولة المتصورة.

ضرورة ثقافة العولمة

إن تعبير "النزعة الدولية" يحمل عدداً من المعاني المختلفة والمتداخلة، فهو - فيما يتصل بالعلاقات الدولية القياسية، وكما قال كيل جولدمان Kjell Goldmann - يمكن تعريفه بأنه "ثمرة السلام والأمن الدوليين حين تقوى المؤسسات الدولية، وتزداد روابط التعاون عبر الحدود"، وكما يلاحظ جولدمان فإن هذا المعنى - رغم انتشاره كثيراً بين صناعات السياسة وعلمائها حول العالم - يختلف عن المعنى السائد في الولايات المتحدة، والقائل بأن النزعة الدولية هي تدعيم السياسة الخارجية النشيطة في ارتباطات الدولة وتداخلاتها الخارجية، أي "تقيض الانعزالية"، وكلا المعنيين السابقين يجب تمييزه عن المعنى الأخلاقي أو العاطفي الأقل تأثيراً بالسياسة، والذي نجده منتشرًا هو الآخر، وأثيراً جداً لدى سونتاج، وهو "الاهتمام بالشعوب البعيدة التي تعاني الأزمات".

إن كلا من هذه المعاني له تاريخ في إثارة الأوجاع والإزعاج لدى الجماهير المحلية التي يخاطبها. فالنزعة الدولية بالمعنى الأول (الحكومة العالمية) تأتي على قمة الأشياء المكروهة من الميليشيات العسكرية المعقدة التي تربط تلك النزعة بقرب وقوع الولايات المتحدة تحت سيطرة الأمم المتحدة، أو أي عملاء آخرين للتأمر الدولي. وفي الوقت نفسه فإن هذا المعنى يثير الضيق أيضاً في الكثير منا، حيث تميل المشاعر الأمريكية - المركزة حول وطنها - إلى أن تكون أبوية، وغير حساسة للتجارب العادية، وشديدة الخضوع للتوجيه الذي ترسمه آراء صانعي القرارات في العالم، وهذا هو الثمن الذي تدفعه مقابل تفضيلها للسياسة "الواقعية" (التي تميل إلى استخدام القوة). وهذان المفهومان للنزعة الدولية يثيران العداء بين الحكوميين لأنهم - جزئياً - يتبنون وجهة نظر الأقوياء القادرين على فرض أسلوب العمل على مستوى الدولة أو ما يتجاوزه، ولكنهما لا ينجحان في مخاطبة مشاعر وقيم من لا يتبنون وجهة النظر تلك.

إن النزعة الدولية - في المعنيين الأولين - محتاجة إلى مساعدة؛ لأن الأبعاد الأخلاقية والعاطفية التي تضيفها سونتاج لا تؤدي إلى رفاة الإحساس بالخيرية. قد تكون هناك بالفعل مشكلة "الناس الذين لا يعرفون إلا القليل، ولكنهم يشعرون بالكثير"

كما يقول ريف Rieff ، ولكن النزعة الدولية تتطلب في مختلف الأحوال ، شعوراً كما تتطلب معرفة ، أو شعوراً ممتزجاً بالمعرفة إلى حد ما ، وذلك إذا أريد لها أن تتأيد التأييد. وأقل ما يمكن قوله إن المشاعر التي ترسمها وتغرسها النزعة العابرة للحدود هي أمر لازم لنيل الموافقة الديمقراطية على مجموعة محددة من السياسات. هذا هو ما كان يدور في ذهن ريتشارد فوك Richard Falk حين لاحظ بخصوص التدخل البوسني عام ١٩٩٣ "غياب الروح الشعبية المتعاطفة حتى فيما يتعلق بأوروبا نفسها... فالتدخل الخطير يفترض وجود نوع من الأخلاقيات السياسية غير الموجود في أي بلد. ولو أن الزعماء حاولوا بدء حملة من هذا النوع بدون مبرر إستراتيجي مقنع ؛ فإنهم سوف يواجهون رأياً عاماً معادياً بدرجة بالغة". إن السياسة الدولية بدون أخلاقيات أو ثقافة دولية لن تنجح ، أو لن تكون لها القوة للابتعاد كثيراً عن المصلحة القومية القائمة إستراتيجياً على أسس محدودة، وبدلاً من اتهام النزعة الدولية عند سونتاج بأنها أخلاقية أو عاطفية، بعبارة أخرى بأنها غير سياسية، من المفيد الاعتراف بأن المجال الأخلاقي والعاطفي هو عنصر أساسي وشرط مسبق للسياسة ، والبدء في تحديد أساليب أو خيارات النزعة الدولية داخل ذلك المجال.

والاتجاه الثالث للنزعة الدولية يمكن أن نطلق عليه "الدولية الثقافية" أو "النزعة الكونية". وهذا المصطلح الأخير يختلف عادة عن النزعة الدولية في أنه يركز على الأفراد أكثر من الجماعات ، وعلى الاهتمامات الفنية أكثر من الارتباطات السياسية ، وهو - في مختلف الأحوال - يحظى من أنظمة الدول القومية باستقلالية أكبر من النزعة الدولية ، ويُنظر إليه على أنه يتراوح بين أمور ثلاثة: السياسة المناهضة للنزعة القومية ، والسياسة المشغولة بأمور الثقافة بوجه خاص ، والابتعاد التام عن السياسة. هذه المعاني الملتبسة لا تتصل فقط بالمسئوليات القانونية ، بل إنها تساعد في الإجابة على سؤال آخر عما إذا كان المصطلح المعاكس (النزعة الدولية) بمعانيه التاريخية ليس سياسياً بالقدر الكافي لوصف المدركات ونواحي التضامن الأقل تنظيماً والأكثر تخصصاً مما تعنيه كلمة "سياسة" بشكل ضمني. إن النزعة الدنيوية التي نتردد الآن في الدخول إليها تمزج بين الأخلاقي والسياسي والثقافي بنسب أكثر غموضاً واهتزازاً وتغيراً من أن تساعد على تجنب مثل هذه المأزق. ولكي نركز على فرضية

التحريك السياسى للمشاعر والمجهودات على النطاق الدولى ، فإننى أستخدم هنا تعبيرى "النزعة الكونية" و"النزعة الدولية الثقافية" كمترادفين تقريبيين.

وكما ألمحت من قبل ، فإن النزعة الدولية الثقافية عند سونتاج توجد نوعاً من الإزعاج فى المدى القريب ، بينما توحى بالحاجة إلى إزالته فى المدى البعيد. فنحن يمكننا أن نصف نزعتها الدولية بأنها ثقافية ، وذلك من عدة زوايا، أولاً: أنها مركزة حول تقديم مسرحية "فى انتظار جودو" ، وهى من معالم الثقافة الأوروبية الحديثة التى تؤكد العضوية العامة فى ثقافة المجتمع البوسنى العلمانى الكونى الذى كان محل الهجوم. ثانياً: أنها تستخدم الدعاية كسلاحها الأساسى. ثالثاً: أنها تخاطب الأخلاقيات والمشاعر أكثر من الوكلاء والسياسات. قد يقول البعض إنها توجد إزعاجاً - إلى حد ما - بمجرد كونها ثقافية ، بعبارة أخرى : باتباع أسلوب واضح البعد عن الاحتمالات الأخرى ، والأوسع للعمل الثورى العلاجى. وهذه حجة سونتاج فى معارضة التصوير: "إن التصوير فى أساسه ليس عملاً من أعمال التدخل. ويأتى جزء من الرعب الذى تسببه الصحافة المصورة المعاصرة مجسدة - مثلاً - فى صور الراهب البوذى الفيتنامى الذى يحاول الاقتراب من صفيحة بنزين ، وصورة الفدائى البنغالى أثناء طعنه خائناً مقيداً بالسونكى . يأتى هذا من إدراكنا أن المصور كان مخيراً بين الصورة وبين حياة إنسان ، فاختر الصورة". وهذه هى قضيتها التى تثيرها ضد البطل الكونى فى روايتها "عاشق البركان" الفنان المثقف الذى يفشل فى اجتياز اختبار التدخل الصعب الذى وضعته فيه ثورة نابلى عام ١٧٩٨ ... إن "الكونى" لا يذهب إلى سراييفو.

ولكن - بمعنى آخر - ليس المهم أن النزعة الدولية عند سونتاج ثقافية أكثر من اللازم ، بل إنها ثقافية أقل من اللازم وبشكل غير متكامل. وفى هذا السياق تختلف الثقافة عن النواحي الجمالية. فالمذهب الجمالى الفنى عند سونتاج لا يخضع إلا بأقل القليل لمبدأ التنوع والمعطائية الذى هو من خاصيات الثقافة كما أنه يدعى الغرابة بدون إدراك حقيقة أن ما هو غريب للبعض يكون مألوفاً لآخرين والعكس. إن سونتاج لا تلقى بالأى إلى اختلافات الطبقة والظروف التى تعنى أن البعض لديهم من حرية العمل أكثر من الآخرين ، وبذلك تختلف استجابة الأفراد للدعوة إلى العمل.

ورغم سلامة النوايا عند سونتاج ، فإن مذهبيها الجمالي الحديث غير ملائم نسبياً لإقناع أحد بالعمل ؛ لأن الإقناع يتطلب إدراك واحترام الخصائص التاريخية لمن يسمعوننا . وسونتاج مهتمة بأن تصدم مستمعيها أكثر من أن تقنعهم ، وهى بهذا تفقد القدرة على التواصل معهم. ويحق لنا أن نصف مقالها بأنه أداء عسرى ، أو محاولة للتغريب لا تستهدف الإمتاع ، بل هى هجوم مقصود على عادات ومعتقدات ومشاعر مستمعيها . هل هى مجرد مصادفة توقيتية أنها تتحدث عن فرصة العمل المؤثر باعتبارها قد تأخرت ، أو فقدت تماماً؟ إنها فى الواقع تقول لقارئها: حتى لو اقتنعت بكلامى الآن ، فقد فات أوان القيام بالشئ الوحيد الذى كان يستحق منى الاحترام . أمر مؤسف للغاية.

إن سونتاج برفضها مبدأ المعطائية والتنوع الثقافى تبدى إخلاصها لواحد من أشهر الكليشيهات المعروفة عن النزعة الدولية والنزعة الكونية أنهما لا يستطيعان أن ينافسا ، أو يسلماً بالقوة العاطفية للثقافة. فى كتاب "عن القومية" (أحد الأمثلة الحديثة لرد الاعتبار نظرياً للنزعة القومية) يصف ديفيد ميلر David Miller النزعة الكونية بأنها "القول بأننا مواطنون عالميون ، وأعضاء فى مجموعة إنسانية ، وأنتا لا يجب أن نهتم بمزاعم إخوتنا المواطنين أكثر من اهتمامنا بغيرهم من البشر بغض النظر عن مكان إقامتهم". إن مكان إقامة المرء يحدد الثقافة التى نشأ فى ظلها ، ومعانى الولاء والالتزام التى يشعر بها بشكل طبيعى وسليم. إن المبدأ المحدد هو "عدم الحياد حين تكون الثقافة القومية نفسها فى خطر". وميلر يدافع عن مفهوم القومية "الأكثر كثافة" من النزعة القومية أو الوطنية الأساسية ؛ لأنها ثقافية أكثر من كليتهما . ولأنه معارض لمحاولات التوفيق مع النزعة القومية ، فهو يريد احتراماً أكثر لقوة "الثقافة الموروثة".

الثقافة - عند ميلر - دائماً موروثة مثلما أنها دائماً قومية. وهى ليست المقصودة حين تعنى "شطائر الخبرة الثقافية" التى يحاول "الكونى" أن يستبدلها بالشخصية القومية. إن الشطائر المعنية هنا هى المائدة السويدية المعروفة ، ولكن أمثلة الكونية المضادة للثقافة هى ديزنى وماكدونالد. ومن الأسماء الأخرى المدافعة عن القومية يائيل تامير Yael Tamir الذى يصنف النزعة الكونية بأنها مضادة للثقافة ، وأن منشأها الولايات المتحدة ، وأنها تؤدى إلى طرد الثقافات القومية الحقيقية الموروثة.

"إن عصر ما بعد القومية الذي تتلاشى فيه الاختلافات الوطنية، وينغمس فيه الجميع في ثقافة عالمية واحدة وضحلة، ويشاهدون مسلسلات المشكلات العائلية، وقناة سى إن إن، ويأكلون منتجات ماكدونالد، ويشربون الكوكاكولا، ويصطحبون أطفالهم إلى حدائق ديزنى لاند، إن هذا العصر لهو كابوس أكثر منه رؤيا مثالية".

إن هذه الأفكار المكررة، ولا نقول الهاجسية في هذه الأمثلة تشير الشك، والأسماء الواردة فيها تقفز إلى الذهن واللسان بمنتهى السرعة. ما الذى تمنعنا عبارات الاحتقار هذه من التفكير فيه؟ أنا أرى أن الوضع هنا - مثلما هو فى غالبية المناقشات حول النتائج الثقافية للعولمة - هو أن ديزنى وماكدونالد والكوكاكولا وسى إن إن تشير بشكل خادع إلى الابتكار التكنولوجى والتبادل الدولى. وكل ما نعرفه عن - وضد - هذه السلع بالذات (وهناك الكثير منها بالطبع) يصبح حجة غير معلنة ضد المفهوم الأشمل الذى لا يستحق الإنكار الفورى: مفهوم الثقافة التى ليست موروثة فقط، ولا قومية فقط.

ورغم أن مفهوم الثقافة قد ظهر - تاريخيا - مرتبطاً تماماً بالقومية، فهو ليس بالضرورة، أو بالتحديد فى جانب الدولة، أو الوراثة، أو المحلية. لماذا إذن بدأ معنى الالتزام المشترك الذى تربطه بالثقافة الحقيقية معتمداً على التقارب المشترك؟ السبب واضح. فعلى مدى غالبية التاريخ الإنسانى كانت المعرفة المعتادة للآخرين، والفرص المعتادة للتأثير فى حياتهم محدودة جداً. ولكن نظراً للتوسع الذى حدث فى كل من التنظيمات الاجتماعية وتقنيات الاتصال، فقد اتسع المجال الثقافى كذلك، والمسئوليات والالتزامات المتبادلة. وكما ذكر توماس هاسكل Thomas Haskell، فإن المجال الذى تُقبل فيه صلاحية المشاعر الإنسانية - وهو مجال ضيق وتقليدى ومحدود ثقافيا - يعتمد على التقنيات المتاحة المعرضة لقدر كبير من التغيير. إن التكنولوجيا الحديثة - إذا استخدمنا هذه الكلمة بحرية لوصف جميع الوسائل التى توصلنا إلى أهدافنا بما فى ذلك المؤسسات الجديدة والتنظيمات السياسية التى تساعدنا على بلوغ أهداف غير ممكنة بدونها - تستطيع تغيير العالم المعنوى الذى نحيا فيه. إن الابتكارات التكنولوجية تساعد على هذا الإنجاز الرائع؛ لأنها تمدنا بأساليب جديدة للعمل من بعيد، وأساليب جديدة للتأثير على الأحداث المستقبلية،

ومن ثم فهي تفرض علينا ضرورات جديدة لتحمل المسؤوليات والذنوب. إن الثقافات تتوسع مثلما تفعل المشاعر الإنسانية اعتماداً على أمور من بينها إمكانات العمل ، وإدراك الناس لسهولة أو صعوبة تلك الإمكانيات.

ولننظر إلى ما أسماه هاسكل "حالة الغريب الذي يتضور جوعاً" في تعليق مبكر على المناشدة الدولية الشبيهة بمناشدة سونتاج (علماً بأن المقالة الأصلية ظهرت في ١٩٨٥). فما دمننا نعلم على وجه اليقين أنه - في لحظة قراءتنا هذا الكلام - هناك أناس يتضورون جوعاً في مكان ما ، فلماذا لا نبيع ممتلكاتنا ، ونشترى تذكرة طيران ، ونطير إلى بومباي أو أي مكان آخر ، ونبحث عن واحد على الأقل من هؤلاء الأغراب الجائعين لننقذ حياتهم؟ وكما يقول هاسكل ، فإن الناس لا يشعرون بمسئولية تغيير أمر لا يقدرون عليه إلا بإجراء تغيير كامل لأسلوب حياتهم.

"إن السبب الرئيسي في أننا - أنت وأنا - نستمر في نظام حياتنا اليومية ، ولا يطغى علينا الإحساس بالذنب حيال مأسى الغرباء هو أن الطريقة الوحيدة لمساعدتهم أكثر غرابة وصعوبة في تنفيذها من الطرائق التي اعتدنا عليها في حياتنا اليومية. إنها تتضمن وجود علاقة سببية بين حياتهم وحياتنا ، وهي علاقة أقل مباشرة وأكثر بعداً وضعفاً مما اعتدنا عليه ، ولذلك فإننا لا نعتبر امتناعنا عن العمل أمراً غير عادي. فلا أحد منا على استعداد لبيع مقتنياته الكبيرة والسفر بسرعة إلى أبعد مكان في العالم حتى لو كان يسعى وراء أهداف ذاتية".

عند النظرة الأولى قد يبدو هذا الخط الفكري محافظاً ، وقد يؤخذ على أنه مبرر للحدود الواقعة حالياً على مفهوم الغرب لمسئولياته حيال المعاناة والقهر في بقاع غير غربية. وأنا أرى - عموماً - أن إصرار هاسكل على الحدود الواقعة فعلاً هو ما نحتاجه لنتخطى تلك الحدود. وهو يوضح ما ينبغي حدوثه - ودرجة ما - ما يحدث فعلاً من أجل تغيير مفهوم المسؤولية من معنى مثالي مجرد لا يحظى بالاحترام إلى ثقافة عامة لها فرصة ولو ضئيلة لأن تكون فعالة. ولذلك فالأمر الذي قد يأخذ شكل دفاع الأمة ينبغي اعتباره توضيحاً لكيفية كون النزعة الدولية - نظرياً وتاريخياً - متواصلة مع النزعة القومية ، وقد تنافسها ، ولكنها تكتسب أسلوبها التضامني وتستمر قوتها وشرعيتها من المنابع نفسها.

إن قول هاسكل بأن مقياس المشاعر الإنسانية هو من المتغيرات الثقافية المعتمدة على التكنولوجيا الموجودة والتنظيمات الاجتماعية يتشابه مع ما قاله بندكت أندرسون Benedict Anderson عن أصول النزعة القومية في "المجتمعات الخيالية" حيث يعزو أندرسون ظهور النزعة القومية إلى ما أسماه "الرأسمالية القالبية". إن الأمم لم تولد من خيط غامض متواصل لثقافات موروثه - هكذا يقول - بل من مجموعة مترابطة محددة من التجديدات الاجتماعية والتكنولوجية. وهذه التجديدات بدورها تنتج ثقافة ذات خصوصية قومية. ولكن إذا كان قول أندرسون سليماً ، فلماذا إذن تتوقف مثل هذه العملية بمجرد إنتاجها لثقافة قومية؟ وحيث إن كلا من التقنيات والمؤسسات الاجتماعية تنتشر عبر الحدود القومية ألا ننتظر من عملية إنتاج الثقافة أن تفعل الشيء نفسه؟ ولأن "الرأسمالية القالبية" القومية قد أفسحت المجال للرأسمالية الرقمية الإلكترونية العالمية ، فإن القوى التي نشرت الثقافة على مستوى الأمة هي نفسها تنتشر خارج هذا المستوى. ولا تختلف النتيجة هنا أو هناك من حيث نقص الأصالة ، أو عدم الكمال. إن القوائم المعتادة المشتملة على ماك دونالد وديزني وكوكاكولا وعلى مؤسسات غير أمريكية كذلك مثل بنتون Benetton وبودي شوب Body Shop تخفي وراءها درجة معينة من الخوف من الأجانب أو كراهية الذات. لا شك أن هذه المؤسسات تستحق الانتقاد ، ولكن ليس أكثر من منتجي السلع الثقافية الأدنى قيمة من أجل الاستهلاك المحلي. إن الثقافة على المستوى الدولي ليست مثالية بالتأكيد ، ولكنها كذلك للسبب نفسه، لعدم المساواة في القوة ، وللعادات السيئة التي تجعل الثقافات القومية لا تبلغ درجة المثالية.

إن سونتاج التي تشترك - بالتأكيد - مع القوميين في كراهية ثقافة التصدير الأمريكية تشترك معهم أيضاً - لسوء حظها - في افتراض أن الثقافة موروثه ، ومحلية ، ومعتادة ، ولذلك فهي تحاربها سواء كواحدة من دعاة الحداثة وأنصار النزعة الدولية. وهناك أشياء طيبة كثيرة في مشروعها النشط ، ويمكن تصوير الحالة - كما فعلت جوليا كريستيفا Julia Kristeva حين صاغت مذهباً فنياً حديثاً هو بعبارات التحليل النفسي: إنه من أجل تحقيق نزعة كونية أصيلة على الناس أن يدركوا كم هم غرباء أمام أنفسهم. ثم إن مبدأ التغريب يميل - خطأً - إلى مخاطبة أناس لم يصبحوا

غريباً بعد. وعلى غرار تامير Tamir وميلر Miller وغيرهما من أنصار النزعة القومية ، فإن هذا المبدأ الفنى يتخيل الثقافة على أنها نقيض عدم التعود ، فإذا كانت الثقافة تمثل عائلة سعيدة للغاية ، فمهمة هذا المبدأ الحدائى أن يجعلها أقل سعادة، وهو مبدأ لا يعترف بمصادر التعاسة القائمة بالفعل سواء داخل العائلات أو داخل الثقافات. وبافتراض أن العائلات والثقافات مغمورة جميعها بمياه السعادة الدافئة للتقارب الطبيعى ، فإن هذا المبدأ يرفض معنى الراحة إلا بتقديم المتع اللاذعة للأمور غير المعتادة. وهكذا فإن مبدأ عدم التعود - مثله مثل أخلاقيات النزعة الدولية - يضطر إلى جعل الالتزامات الدولية تبدو غريبة ثقافياً ، ومسألة تضحية باردة نائية لا استمرار للمصالح والعواطف والولاءات القائمة بالفعل ؛ لهذا لا يبدو هدفها قابلاً للإنجاز إلا عبر إنكار كلى للذات ، وهو أمر شاق لدرجة الاستحالة.

سوف يقول أنصار الواقعية إن ما سبق يصف الوجه السيئ للأمور. إن النزعة الدولية شاقة وغير قابلة للتصديق. وقد يكون من السخف إنكار الدلائل التجريبية المعارضة للنزعة الدولية ، ولكن الاختيار ليس بين الواقعية واليوتوبية (المثالية)، هذا ليس اختياراً على الإطلاق. إن النزعة الإنسانية الحديثة أو المثالية - مثل نزعة سونتاج - هى مجرد مثيل مطابق للواقعية ، ولأنها تعلم - مقدماً - أنها على الجانب الخاسر ، فهى تشعر بالراحة حين تواجه بالفشل المحتم. وهى لا تعرف كيف تبشر بأمر ما إلا إذا كانت فى مكان مقفر حيث تعلم أن لا أحد سيجيبها أو يردد كلماتها. إنها فى حاجة إلى مثل هذا المكان ، وتفترض وجوده. ولكن إذا كانت هذه الصورة البطولية بمثل ما تزعمه من القوة ، فإن المكان المقفر لن يكون خالياً ، بل لابد أنه سيكون مسكوناً بعدد من الأرواح القريبة ، أو - على الأقل - الأرواح المستجيبة لمناشدة سونتاج أكثر مما توقعت هى. وأولئك الذين يقومون منا بتنبؤاتهم فى المعاهد الدراسية ، حيث يكون الاقتناع بطهارتنا الفردية والجماعية كبيراً جداً ربما سوف يدركون أن درجة التورط التى بلغتها سونتاج هى درجتهم أيضاً ، ولذلك سيبدأون فى النظر إلى البريات التى خلقوها بأنفسهم باحثين عن رفقاء.

وأولئك الذين لديهم الاستعداد لسماع مناقشات النزعة الدولية من بينهم كثيرون لا يدفعهم الطموح إلى السفر إلى أماكن الفضاء والأزمات الجيوسياسية ، ولكن لديهم

مع ذلك شيئاً من المعرفة بسائر بقاع العالم. ومعرفتهم هذه تضاهى معرفتهم بوطنهم عن طريق وسائل الإعلام مثلاً ، عن طريق الصور التي تنتقل بسهولة أكبر من انتقال الناس. فى مقالاتها المعنونة "عن التصوير" تقول سونتاج إن الصور خصوصاً منها ما يصور الفئات التي قد تدفع الناس إلى التدخل عبر الحدود القومية لا تنتج عنها خبرة حقيقية أو أصيلة ، بل مجرد تقليد ضئيل للخبرة كأنها نظرة من سائح لا يهمله الأمر والكاميرا فى واقع الأمر تجعل كل إنسان سائحاً فيما يتعلق بحقائق الآخرين ، وفى النهاية بحقائقه هو شخصياً.. من هنا فإن أولئك الذين لا يذهبون إلى سراييفو ، ويعتمدون فقط على الصور لا تتسنى لهم معرفة أى شىء يستحق المعرفة عن معاناة سراييفو. وهذه فى الحقيقة فكرة مشكوك فى صحتها. إن سونتاج تستثنى من ذلك صور المحرقة التي أذتها وهى طفلة. بأى شكل تختلف هذه الصور عن الصور الواردة من البوسنة ورواندا ، وتأثيراتها المزعومة على الأطفال اليوم؟ إن الناس تتأذى - وإن لم يكن دائماً بشكل خطير - حتى بالمشاهدة التلفزيونية العادية. ورغم أن جون بيرجر John Berger يشارك سونتاج شكوكها فى عملية التصوير إلا أنه يرى مثلاً أن مجموعة الصور لدى عامل زائر تجول فى بعض البلاد يمكن أن تكون نموذجاً للخبرة الكونية التي لا تشكل سياحة متميزة أو محايدة. (وسوف أتناول هذه المناقشة بين سونتاج وبيرجر فى الفصل الرابع). وكمثال مختلف : تأمل الإعلانات التلفزيونية لأوليمبياد (١٩٩٦) مثلاً التي جعلت من عبارة "نحن مترابطون معاً" شيئاً أكبر من مجرد كليشيه أجوف، أو تأمل التاريخ الناجح تجارياً فى هوليوود لمخرج مثل ستيفين سبيلبيرج الذى يصور فيلمه "إمبراطورية الشمس" صبياً إنجليزياً يتقارب مع أعداء بلده اليابانيين. كما أن فيلمه "إى تى" E.T. يقدم معلومات عن أغراب لم يفهم سرهم مؤيدو التشريعات المعارضة للهجرة وفى مختلف الأحوال فإن الخبرة العميقة للترباط الدولي ليست أمراً نادر الحدوث.

إن هذه مسألة أخلاقية وفنية فى آن واحد ، وحيث إن الخبرة الدولية لا يمكن مطابقتها مع التعريب الفنى ، فهى كذلك لا يمكن حصرها فى المخاطرة بالحياة - وهو أمر سيظل نادراً دائماً - ولا حتى فى التخلّى عن الراحة والاطمئنان. وكثمن تعرضه سونتاج للنزعة الدولية الأصيلة ، فهى تطلب من كل قرائها أن يقلدوا حوارى المسيح

بالتخلي عن كل الممتلكات والولاءات الدنيوية ، من أجل أن يتبعوها. ولكن النزعة الدولية لا تتطلب دائماً ذلك الطراز الفريد من تطوع الحواريين (الذي هو في الوقت نفسه تعظيم ذاتي للمتقنين المتشبهين بالحواريين ، مما يقدم سبباً إضافياً للجميع لمقاومة نداءها). إن عدد الحواريين كان محدوداً ، ولكننا لا يمكن أن نغض النظر عن باقي المؤمنين، ونحن بحاجة إلى أخلاق دولية ممكنة التطبيق في حياتنا اليومية بحيث لا توضح لنا فقط أية قضية نموت أو نقتل من أجلها ، بل - أيضاً - كيف يكون العمل عن بُعد جزءاً من أسلوب حياتنا. حقا قد تتطلب منا أخلاقيات النزعة الدولية في النهاية قدراً من التضحية الشخصية التي ربما تكون متميزة بالشجاعة الفائقة ، ولكن لا مجال للاستجابة لهذا المطلب إلا بالرسوخ الفعلي للترابط الدولي ؛ ليصبح جزءاً أصيلاً وجذرياً في مهام ومسارات حياتنا اليومية ، وفي استعدادنا للتضحية ، ولو مرة واحدة في العمر ، وليصبح أيضاً جزءاً من ثقافتنا المعتادة.

النزعة القومية الجديدة

ونهاية صراع الثقافات

ليس هناك جديد صارخ الجدة في مفهوم الثقافة الذي أستخدمة هنا، الثقافة التي تستمد قيمتها من طبيعتها الاعتيادية الديمقراطية ، ومن نقائها وإنجازها غير العادي ، ومن جدتها وقدرتها على تقديم الجديد ، والحفاظ على التقاليد الموروثة من أزمته سحيقة ، فالأمر لا يزيد عن أنها تنتشر في المجال الدولي نموذجاً لما يسمى باليسار الثقافي ، وهو النموذج الذي ظل موضوعاً لمناظرات عدائية غير مريحة ، ومتعبة في النهاية عبر سنوات ما يسمى بصراع الثقافات.

لقد تعب الناس من صراع الثقافات ، وهم على حق في ذلك ومع هذا فإن البعد الدولي لهذه الصراعات يستحق قدراً من المناقشة المنفصلة خصوصاً أنه قد أخذ دائماً شكل التفسيرات الماكرة. واسمحو لي أن أقدم مفهومين متناقضين ظاهرياً لحروب الثقافات: أولاً أنها يجب أن ينظر إليها كجزء من لحظة أو حركة تاريخية أكبر

هي لحظة نشوء القومية الأمريكية، ثانياً : رغم الصراع الذى يبدو أن كلمة "قومية" تدعو إليه ، فإن الفهم الصحيح للنزعة الدولية لا يتطلب خوض صراع مميت مع القومية الجديدة. وأود أن أشير هنا إلى أن الإنهاك العام الذى أصاب كل أطراف صراع الثقافات هو دليل على أن أنصار القومية وأنصار الدولية قد أصبحت أخطاؤهم ذات صفات مشتركة.

إن دافعى لاستخدام مصطلح "النزعة الكونية" قد ورد على خاطرى لأول مرة وأنا أمام جمهور معارض فى جامعة ويك فورست Wake Forest فى مارس ١٩٩١ حين دعيت خصيصاً للدفاع عما ظنه مضيئى أمراً غير قابل للدفاع - رفض تكريم المبتدعين الكبار للتقاليد الغربية - والإصرار - بدلاً من ذلك - على ملء المنهج بكتابات لا تفعل أكثر من "تمثيل" المجموعات المضطهدة ، ومن بينها كتابات قادمة من المستعمرات السابقة. وبدلاً من أن ألقأ إلى أحد أسلوبيين : قبول هذه الصفات التى تطلق على ما أمثله أنا وزملائى ، أو إرهاب الجميع بالإسهاب فى إظهار أن هذا ليس ما يشغلنا ، بدلاً من هذا قررت فى آخر لحظة (أثناء ليلة مسهدة قضيتها فى قصر منيف أهده تاجر طباق كبير للجامعة) أن أقدم وصفاً مضاداً يثير الجدل. قلت لمستعملى إن اهتمام الأكاديمية بالثقافات المتعددة والأجنبية يعبر عن التزامنا بالنموذج الإغريقى القديم للنزعة الكونية كما هى عند إيزقراطس Isocrates والرواقيين ، وأنها تمثل تطلعاً نشيطاً ومنفتحاً لمعرفة العالم خارج حدودنا الوطنية ، واتجاهاً صحياً للسماح لثقافتنا أن تواجه تحديات الثقافات الأخرى. وأوضحت أن هذا لا يعنى أكثر من إعطاء الكلاسيكيات حقها ، والقيام بواجبنا الفكرى والمهنى.

وقد أدى هذا إلى حوار اتسم بالتبادلية والأخذ والرد مما أفاد كثيراً - فى رأى - فى إبراز تفاوت الآراء حول التعددية الثقافية. (كمثال : انظر الفصل الثانى). ولكن المعانى الضمنية للمزايا التقليدية ، والتى كنت أتعمد طرحها فى تلك المناسبة كانت قد أصبحت أكثر خطورة من أن يستهان بها ، بل صارت مستهدفة لهجوم تزداد قوته وتماسكه بسرعة. ومنذ ذلك الحين صار هذا الهجوم من معالم تحديد المعقولة الواعية لغير الأكاديميين المهتمين بمعالجة موضوعات الثقافة ، والطبقة ، والأمة.

وقد انقسم النقاش إلى ثلاثة أقسام من جانب كل من اليمين واليسار. وكان الرأي أن نقاد الثقافة الأكاديميين المعاصرين هم: ١- الصفوة المتميزة. ٢- غير الوطنيين. ٣- البعيدون عن حقائق السياسة. وكل عنصر من هؤلاء يشمل الآخرين. إن حماس الأكاديميين لإثارة موضوع الفطائع الاستعمارية القديمة ، ومناصرة الثقافات الأجنبية التي صارت ضحايا للاستعمار يخفى شكلاً مهنيًا جديدًا لميزة قديمة، القدرة الأرستقراطية على الحركة. والإمبريالية هي الموضوع المفضل لدى الأكاديميين ، ومثل هذه الموضوعات الغربية غير المسئولة هي ما يخطر بشكل طبيعي على أذهان الصفوة الغربية ، فاهتماماتهم الثقافية لا تتماشى مع القضايا الواقعية التي تؤثر في حياة الأمريكيين العاديين. وكل حديثهم عن الشخصية والاختلاف لا يمثل أية أهمية ، فالثقافة هي المقابل العملي للغربة ، وهذا ما لا يدخل في الاعتبار.

من هنا - على سبيل المثال - فإن كبير الشعراء روبرت بينسكي Robert Pinsky يتهم أنصار النزعة الكونية - من أمثال مارتا نوسباوم Martha Nussbaum - بأنهم يتكلمون بلسان "الطبقة الإدارية الليبرالية". وفي استعراض لمساهمة نوسباوم في موضوع "حب الوطن" (الذي تناقشه في الفصل الثامن) يجعل جون باتريك ديجنز John Patrick Diggins "مفاهيم الستينيات" عند نوسباوم ممثلة "لميراث غير الوطني لجيل الستينيات". ويضيف ريتشارد رورتي Richard Rorty (الذي نشير إليه في الفصل السابع) إلى هذه الاتهامات أن اليسار الجديد، أو الثقافي أقل قدرًا من اليسار القديم لأنه أكثر اهتمامًا بالثقافة فيما كان اليسار القديم مهتمًا - مبدئيًا - بالسياسات الحقيقية أو الانتخابية. ولهذا فإن يسار الستينيات من القرن العشرين ، وهم النخبويون الخادعون للأمة ، والحريصون على تهميش أنفسهم ، وغير المؤثرين سياسيًا لا يعتبرهم الأقدمون يسارًا على الإطلاق.

أحد الأسباب في قضاء كل هذا الوقت لمناقشة سوزان سونتاج - المفكرة غير الأكاديمية من الجيل الأكبر - هو أن كل نقطة فيما أذكر ترتبط بشكل غير متوقع بنقطة نكرتها عنها فيما سبق. وأنا لا أستطيع أن أرى هذه الأشياء فيها بدون أن أعرف أن هناك آخرين يرونها في أناس مثلي ، أو بدون أن تقلقني فكرة أن هذه الأشياء قد تنتشر عن جيلي بين الجيل الأصغر الذي ينظر إلى حرب فيتنام كما ينظر إلى

حلف هتلر/ ستالين، باعتبارها حدثاً تاريخياً قديماً . إن هناك قدراً من فحص النفس مطلوباً للجميع. والاكاديميون - الذين قاموا بأنفسهم بكثير من الهجوم الاكاديمي العنيف - قد جعلوا من الضرورى إمعان النظر قويا ، وذلك بحرصهم الواضح على مسئوليتهم أمام جماهير الناخبين خارج النطاق الاكاديمي. إن الارتباط بصورة من صور النزعة الدولية يساوى الرغبة فى مزيد من النقاش حول الأنصار - لا الامتناع عنه - بالإشارة إلى أعدائنا واعتبارهم من أنصار القومية.

ولنتظر مثلاً إلى ما يسميه ديجنز Diggins "الميراث غير الوطنى لجيل الستينيات" لقد كانت إحدى العلامات المميزة اليسار الجديد فى ستينيات القرن العشرين هى رفضه أن يخضع لتفسيرات الجانبين الموجودين فى الحرب الباردة ، وهو رفض مازال يحرك اليسار الثقافى حتى الآن. واليوم مازال شكوى اليسار الجديد من اليسار القديم باقية من نفسها بشكل ضمنى، ليس لأن الجيل السابق أخطأ فى اختياره الابتعاد عن الاتحاد السوفيتى ، ولكن لأن ضغوط ذلك الاختيار أوجدت عنده شللاً من حيث عدم رغبته فى الإفصاح عن انتقاده للحريات الغربية. ويقول رورتى Rorty إن الحرب الباردة التى كانت حرب جيله كانت حرباً جيدة. ولكنه يعترف أيضاً بميزة واضحة للمعارضين الأصغر منه فيقول: "إن الشخص المستعد للقول بأن الحرب الباردة قد أساءت أكثر مما أفادت" سوف يلقى "التأييد من الفيتناميين والسلفادوريين ، ولكن ليس من المجريين والتشيك". وبذلك فهو يقول إن الخط المتواصل بينه وبين اليسار الثقافى هو أيضاً خط جغرافى أو اجتماعى سياسى بين المسئولية أمام أقوام الحرب الثانية (المجريين والتشيك ضحايا النظام السوفيتى) وأمام أقوام الحرب الثالثة (الفيتناميين والسلفادوريين ضحايا النظام الأمريكى).

إن هذه نقطة مهمة فى أسلوب تفكير أنصار النزعة الدولية ، فإثارة قضية الفيتناميين والسلفادوريين مع قضية المجريين والتشيك ليست من قبيل بيان الصواب من الخطأ ، أو إثارة السياسة الانتخابية الحقيقية على السياسة الثقافية غير الحقيقية ، أو الانغماس المركز فى النزعة العرقية - ليس من قبيل ذلك ، ولكنه لوصف الصدام بين جانبين متساويى القوة والتماسك من جوانب الحق وتوجيه المسئولية. (ولابد للنزعة الدولية أن تقر بنصيبها من نواحي الغموض). إن اللمحة التى أبداها رورتى Rorty

من لمحات النزعة الدولية الأصيلة تتطلب لمحة تقارب مماثلة من الجانب الآخر. ولأنى أتحدث حديث شخص بلغ الرشد فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات فى فترة حركات التحرر الوطنى والحرب الفيتنامية ، فأنا أدرك أنى كنت - بالتأكيد - أكثر تأثراً بالفظائع التى ارتكبتها وأيدتها الولايات المتحدة فى أماكن مثل فيتنام والسلفادور (ارتكبتها وأيدتها باسمى ، وربما بمشاركتي لولا إصابة كانت فى ركبتي) منى باستبداد الآخرين فى المجر أو تشيكوسلوفاكيا السابقة. نعم لقد كانت العبارات من أمثال "الحرية الغربية" تنطق - فقط - بصفة استثنائية ، وأنا مازلت أجد صعوبة فى الاستغناء عنها ، ولكن استعدادنا لأن نترك سياسات أوروبا الشرقية توجه انتقاداتها الشديدة إلينا كان جزءاً من التركيز العكسى على الناحية العرقية. إننى مازلت أضع الولايات المتحدة فى المقدمة ، وإذا لم تكن هى الأولى فى الفضائل إذن فهى الأولى فى النقائص. لقد كان ضحاياها هم محل الأهمية الأولى ، بعبارة أخرى كان ينبغى علينا أن نعتزف بأننا - نحن أيضاً - كنا من دعاة النزعة القومية ، ولكن بأسلوينا ، وربما - من هذا المنطلق على الأقل - يحق للمرء أن يضع بلده فى المقدمة.

إن النزعة الدولية عند اليسار الطلابى كانت محدودة ومشوهة بالمزايا النسبية التى كان يمتلكها الكثيرون منا بفضل تميزنا أو بفضل تعليمنا. ويبدو من المقبول - كما ذكر العديد من المعلقين - أن الحركة المناهضة للحرب أصابها ضعف شديد بسبب التمايز الطبقي بين من استطاعوا - ومن لم يستطيعوا - تجنب الخدمة العسكرية. بين (١٩٦٢ و ١٩٧٢) ، تخرج من هارفارد Harvard وبرنستون Princeton ٢٩٧٠١ من الرجال لم يمت منهم فى فيتنام إلا عشرون. ويقول ميلتون جى بيتس Milton J. Bates إنه بالرغم من نزعة التشبه بالصقور عند جورج مينى George Meany ممثل اتحاد العمال الأمريكى و "مؤتمر المنظمات الصناعية" ، وما لا يمكن نسيانه من الصور التليفزيونية لعمال الإنشاءات فى خوداتهم الواقية ، وهم يهاجمون المتظاهرين المعارضين للحرب فإن "المشاعر المناهضة للحرب كانت أقوى فى الطبقة العاملة ، منها فى الطبقة الوسطى". إن معاداة الطبقة العاملة للحركة المناهضة للحرب كما يقول بيتس : "قد نشأت من كراهية طبقية أكثر منها من مشاعر مؤيدة للحرب".

وإذا كان من الصعب تحديد النسب ، فإن الكراهية الطبقية كانت حقيقية ومؤثرة ، وهى لم تزل قائمة ، والاتهام الذى يوجه اليوم بالنخبوية إلى النزعة الدولية قد لا يكون فى الاتجاه الصحيح ، ولكن هذا لا يعنى عدم وجود قدرة على الرد .

إن النزعة النخبوية نقطة رئيسية فى المعنى المجازى الذى يقدمه روبرت ريك Robert Reich الأمين السابق لاتحاد العمال فى كتابه "مهام الأمم" ، وهو يضع مفهوم صراع الثقافات فى منظور أوسع. يقول ريك "حين تصبح الحدود أكثر فأكثر بلا معنى ، بالمفهوم الاقتصادى ، فإن المواطنين المهينين للنجاح فى السوق العالمية ، يميلون إلى التحرر من قيود الولاء الوطنى ، ومن ثم يتخففون من زملاء غير مرغوب فيهم". لقد أدت العولة - فى رأى ريك - إلى تغيير الخطوط الطبقية ، فأصبحت الطبقة ذات ملامح قوية ، وبدلاً من التفرقة - مثلاً - بين الرأسماليين والعمال ، فإن الخط الطبقي الآن يفرق بين المصالح الأمريكية الخالصة (الخاسرة) وبين المصالح الدولية وغير الأمريكية (الرابحة). والخاسرون المنضمون تحت شعار "الإنتاج الروتينى" مشكلون من كل من العمال والرأسماليين ، أما الرابحون الذين استفادوا من العولة فلا يسمون رأسماليين ، بل "محللين رمزيين". وكلمة "رمزيين" تقال تملقاً لصفوة رجال الأعمال بإبعاد بعض المهارات مثل مهارات الاستشارى المشارك فى بيئة غير تجارية. وهى لا تفعل ذلك إلا لأن المعانى الأشمل للكلمة تتصل بالناحية الثقافية ، أى بالناحية الرمزية فقط فى مقابل الناحية الواقعية. وهنا - مرة أخرى - تبدو الثقافة متعارضة مع الواقع (فى هذه الحالة مع الإنتاج أكثر من السياسة) وتتواجد مرة أخرى كذلك فى المجال الدولى. ومن جديد تتحدد صورتان للأمور غير الواقعية والسيئة ، وهما صورتان الثقافية والعالمية - باعتبارهما حكراً على الصفوة.

ويقول ريك إن إيديولوجية المحللين الرمزيين هى النزعة الكونية التى تبرر وضعهم النخبوى فى مواجهة الخاسرين جزاء تكييفهم الأكبر مع النشاط الاقتصادى فى عالم اليوم ، وهو النشاط المتسم بالجدة فى عوليته ورمزيته. وطبقاً للاتجاهات الجارى تشكلها حالياً يقول ريك "إن النزعة الكونية الداعية إلى عدم التدخل" هى الآن فى الطريق لأن تصبح "الفلسفة الاقتصادية والاجتماعية السائدة فى أمريكا". وريك لا يدين النزعة الكونية إدانة تامة ، ولكنه يقول إن لها "جانباً أسود" فيما يبدو

متعاطفاً مع الجانب الآخر ؛ "لأنه بدون الارتباطات والولاءات الممتدة فيما وراء العائلة والأصدقاء ، فقد لا يتمكن المحللون الرمزيون أبداً من اكتساب عادات وأساليب المسؤولية الاجتماعية. سوف يصبحون مواطنين عالميين ، ولكن بدون قبول أو حتى التسليم بوجود أى من الالتزامات التي تعنيها في العادة المواطنة في دولة ما".

هذا التفسير للنزعة الكونية مسألة حاسمة في اقتراح ريك بخصوص ما يسميه "النزعة القومية الاقتصادية الإيجابية". وفي مثل هذه النزعة "يتحمل مواطنو كل دولة مسؤولية أولية في زيادة قدرات مواطنيهم على أن يعيشوا حياة كاملة منتجة ، ولكن... من أجل التعاون أيضاً مع الدول الأخرى لضمان أن هذه القدرات لا تأتي على حساب الآخرين". قد لا يبدو أن بهذه الرؤيا الطيبة أى خاسرين على الإطلاق ، ولكنها أكثر طيبة من أن تكون حقيقية ، فبأى قدر من السحر يمكن للمتطلبات الجادة التي تعنيها ضمناً تلك العبارة الأخيرة "لا تأتي على حساب الآخرين" أن تكون قابلة للتنفيذ؟ إن ريك يبدأ كتابه بالقول بأن الأمريكيان لم يعودوا يشعرون بأنهم "في قارب واحد" مع الأمريكيان الآخرين ، ثم يختتمه بأن الدول الأخرى في حاجة إلى أن يتأزر بعضها مع بعض. كيف يمكن لمثل هذه الفكرة أن تفشل في إيجاد تنافس بين القوارب الوطنية المختلفة، أى في مبادلة الرابحين والخاسرين - أو عدم التساوى والمعاداة - بين الأمم وداخلها؟

كثيراً ما كانت المبادلة من خاصيات النزعة القومية ، ليس بالضرورة في كل الحالات. ولكن دعونا نتذكر أنها - في حالة الولايات المتحدة - من مقومات الدولة الرابحة ، الدولة التي تستهلك ٢٠ في المائة من موارد العالم ، وهي لا تضم إلا ٥ في المائة من سكانه. ويبدو أن مطالبة ريك بالمساواة في المسؤوليات المشتركة (وهي أفضل من أية سياسة أبدت إدارة كلينتون استعدادها لاقتراحها) يبدو أنها تهدف إلى ضمان أن هذه النسبة ستزداد في صالح المستهلك الأمريكي . إن ريك ينطلق من حقيقة أن كثيراً من الأمريكيين ربما معظمهم لا يرون أنفسهم مستفيدين من وضععية الدولة الرابحة. فهم يرون من حولهم تزايداً في عدم المساواة. الأغنياء يزدادون غنى ، بينما مستوى المعيشة الذي تعبوا من أجله يبدو مهدداً ، أو هو بالفعل يتراجع ، وما يسمى بالحلم الأمريكي يزداد بعداً عن أى وقت مضى. وريك محق في رغبته أن يفعل شيئاً

بهذا الخصوص ، ولكنه مخطئ في اختيار الحل القومي بتحويل الاستياء بعيداً عن
الرأسمالية الأمريكية ، وصبه على الرموز الأجنبية.

ويبدو أن ريك يؤمن بأن الأخذ من بعض الأمريكيين لإعطاء أمريكيين آخرين لن
ينجح إلا إذا اعتبرنا المجموعة الأولى كونيين ، وبالتالي غير أمريكيين أصلاء على
الإطلاق ، وإلا إذا كان الفائض الذي سيعاد توزيعه آتياً من الخارج بقدر الإمكان ، أى
من خلال الاستمرار في مفاخرة التوزيع غير العادل للموارد العالمية. إن نزعته القومية
في المساواة توفر للأمريكيين العاديين أمرين : تعزيز استفادتهم النسبية في الاقتصاد
العالمي ، وفى الوقت نفسه (ومن أجل توضيح تزايد عدم المساواة فى تلك الاستفادة)
تقديم كبش فداء يكون - بصورة غامضة - أجنبياً محلياً. إن نصير النزعة الكونية ،
أو المحلل الرمزي يخفى أحد وجهى عدم المساواة (المزايا الاقتصادية العالمية التي
يستفيد منها معظم الأمريكيين) ، بينما يظهر القلق من الوجه الآخر (التباين المحلى فى
الدخول الذي لا يستفيد منه معظم الأمريكيين). وبذلك فالمحللون الرمزيون أهداف
مريحة لأنهم على درجة من القرب تتيج معرفتهم ، وعلى درجة من البعد تسمح
بكراهيتهم. ولكنهم ليسوا الضحايا الحقيقيين. وأول الخاسرين من نظرية كبش الفداء
عند ريك هم الناس العاديون الذين يتصادف أنهم غير أمريكيين.

ورغم هذه النزعة المضادة للنخبوية ، فإن ريك يعالج موضوع عدم المساواة
بحماس - على المستوى العالمي - كما يعالج نقطة مهمة فى الاتهام الموجه ضد المحللين
الرمزيين، ضد الناحية الرمزية أو الثقافية ذاتها. ويفرض أنك تنتمى إلى قارب مختلف
أكثر غنى بكثير ، ما الذى يرغبك على البقاء فى قارب أفقر ، وأصغر ، وأبطأ؟ ديفيد
ميلر David Miller يقدم إجابة واضحة: إن السبب فى أننا نأجحون للغاية ، وغيرنا غير
ناجحين إما أنه الحظ الأعمى ، وهو ما لا ينبغي التفكير فيه على الإطلاق ،
وإما - إذا أردنا مناقشة السبب - أنه كامن فى مجال يضع شروطاً قاسية لحسابات العدالة:
المجال الثقافى. إن ميلر يعارض امتداد المسئوليات الأخلاقية خارج نطاق مواطنى
المرء. وحين يثيره عدم المساواة العالمى فى الموارد (مثلاً : بين السويد والصومال)
يقول ما يلي :

"أنا لا أرغب في أن أذاع عن النمط الحالي لعدم المساواة في العالم الذي يحمل بالتأكيد علامات الاستغلال في الماضي ، وخضوع كثير من الدول النامية لقرارات اقتصادية تتخذها الدول الغربية. وفي الوقت نفسه ، فإن هناك قدرًا من عدم المساواة لا يمكن تجنبه ، ولا يبدو غير عادل لأنه نتيجة مباشرة لاتباع الدول المستقلة لسياسات تعكس قيمها الثقافية".

ويمضى ميلر فيقول إن ألمانيا أغنى من المملكة المتحدة بسبب نوعية ثقافتها. ولكن مثال الصومال والسويد يأخذنا إلى اتجاه أكثر حساسية ، فهو يشير إلى أن مضمون أقوال ميلر ليس هو المقارنات الثقافية داخل نطاق أوروبا ، ولكن بين أوروبا وما يسمى بالدول الأقل نموًا. ويقول ميلر إن العالم الثالث يتضور جوعًا ليس بسبب "الاستغلال في الماضي" ، بل بسبب "قيمه الثقافية" ، وإن احترام الثقافات الوطنية يعنى أنه برغم "الاستغلال في الماضي" "ليس ظلمًا" منا نحن الأوروبيين أن نتركه يموت جوعًا ، ويجوز لنا أن نفعل ذلك بضمير مرتاح.

من أجل حماية الهوية القومية تؤدي الثقافة إلى تطبيع ما يمكن أن نسميه "التفاوت الاقتصادي" ، وهو تعبير لا يعطى المعنى كاملاً ، وهذا هو كل ما يبدو أن النزعة القومية الليبرالية تنشغل به. يقول مايكل ليند Michael Lind في كتابه "الأمّة الأمريكية القادمة" إنه "بالنسبة للقومي الليبرالي يتم تحديد الأمّة الأمريكية باللغة والثقافة لا بالعنصر والدين" .. ولكن في نهاية الكتاب أخذت الثقافة معنى الاقتصاد "الحفاظ على مستويات معيشة الطبقة الوسطى في العالم الأول" أو حماية "الوضعية النسبية للأمّة (أممتا) في الاقتصاد العالمي" أكثر من "تعزيز الرخاء الكامل للعالم ككل". إن رخاءنا هو نتيجة ثقافتنا ؛ لذا تعلن النزعة القومية الجديدة: دعونا نحفظ بالمزايا التي نمتلكها. هذه المزايا ربما لا تكون عادلة ، ولكن لن ندع هذا يعطل مسيرتنا ، والأفضل أن لا نلقى بالاً إلى أى مقياس من مقاييس العدالة ، أى إلى أية طريقة تفكير عالمية أو دولية.

مثل هذا التحول الفكرى الضخم يُعدُّ - بالتأكيد - إرهاباً بنهاية حروب الثقافات. لقد هوجم اليسار الثقافى ، أو المتعدد الثقافات لتبنى هوية ثقافية على حساب العقلانية والوحدة الوطنية. ولكن من يهاجمونه يفعلون ذلك باسم الحقيقة غير المعترف بها عن التفاوت الاقتصادى العالمى الذى يدارونه باسم الهوية الثقافية باعتبار الأمة ثقافة ، وهو اعتقاد لا يسمح بالعبث به. (فى الفصل السابع أناقش هذا الرأى بتفصيل أكبر بخصوص رينشارد رورتى (R. Rorty). وإذا كانت العقلانية تعنى السماح للمزاعم المعارضة للولايات المتحدة أن ينطق بها سائر العالم بلغة عابرة للحدود القومية ، فإن حماة الوحدة الوطنية لا يحمون هنا العقلانية ، بل الثقافة التى تضع حدوداً لسلطة العقل.

النزعة الكونية

والدوائر الانتخابية

ودولة الضمان الاجتماع

من بين النتائج العديدة التى يمكن استخلاصها من هذا التحول الفكرى أرى أن أهمها بالنسبة لى هو الاعتراف بقدر محدد من الأرضية المشتركة بين الجانبين. فإذا اتضح أن الاتهامات الموجهة ضد النزعة الكونية الأكاديمية تعكس التزامات النزعة القومية الجديدة خصوصاً فيما يتصل بالتفاوت العالمى والمعطائية الثقافية - كما أشرت من قبل - فمن الحقيقى أيضاً أن على الكونيين الأكاديميين أن يتعلموا من معارضيتهم شيئاً عن التزاماتهم هم أنفسهم ، بما فى ذلك التزاماتهم غير المعلنة حيال العقلانية والدولة القومية.

إن جمهور الناخبين الذين يخاطبهم ريك وغيره من أنصار النزعة القومية الليبرالية مسألة واضحة ، فهو حينما يحاول اكتساب تأييد الحركة العمالية ، وحتى حين ينصح النخبة من رجال الأعمال بالتصرف بمزيد من الإحساس بالمسئولية ، فإن ريك يقول هذا بدافع من مصلحة شخصية محددة. وعلى العكس من ذلك ،

فإن النزعة الدولية - كالنزعة الفنية - تتميز باللامبالاة. (وهذا هو السبب في أن سونتاغ تستطيع بسهولة أن تربط بين النزعة الدولية والفنية). ولكن أهدأ لا يستطيع الحياة على هذه الأسس المعنوية العالمية. وبذلك يبدو أن ريك يقوم برهان آمن. ما هي حصة النزعة الكونية من أصوات الناخبين؟ وما هي الأصوات التي ستتحاز إلى الربح الخارجي؟ وباستثناء صناعات تصدير السلاح ، هل هناك من الأساس دائرة انتخابية تعتمد عليها النزعة الكونية؟

إن الجدل المذكور عاليه يقدم إجابة على هذه الأسئلة بالقول بأن المصلحة الذاتية لا تنقسم بالضرورة إلى عادية وقومية ، فهي محددة ثقافيا ، وحيث إن الثقافة طبيعيا لا تنتشر خارج حدود الأمة بأقل منها داخلها ، فمن المتوقع أن تغفل المصالح الذاتية الشيء نفسه. ولذلك ليس هناك شيء غير عادى فى فكرة بقاء ثقافة النزعة الدولية ، أى أن هذه النزعة ليست مجرد فكرة مثالية ، أو مصطلحا جغرافيا يعنى عالمية المبادئ الأخلاقية ، بل مجموعة من المصالح الملموسة حاليا ، والتي تنتظر مزيداً من التنظيم والتعبئة السياسيين. وكما يتضح فى الفصول التالية ، فإن ثقافة النزعة الدولية ملموسة بالفعل فى حياة الكثيرين من المجموعات المختلفة والمتداخلة ابتداء من مشاهدى وسائل الإعلام إلى المهاجرين أو المجموعات المتفرقة المرتبطة بوطنها الأسمى من ناحية ، وبوطن إقامتها من ناحية أخرى ، والتي تعيش ما ينتج عن ذلك من ولاءات مختلطة ومرنة بطريقة منظمة وواعية. وتضم هذه المجموعات العمال الوافدين (ويأتى ذكرهم فى الفصل السابع) ، وأجراء اللقمة والمأوى (من يعملون بلا مرتب مقابل الأكل والسكن ، تاتى مناقشتهم فى الفصل الخامس) ، ومثقفى العالم الثالث العاملين فى العاصمة - مثل إدوارد سعيد (موضوع الفصل السادس).

ولهذه العملة وجه آخر. ولأن النزعة الدولية ، وهى تتوافق مع الثقافة تتطلب أنصاراً ، فإنها تتخلى عن طهارتها المثالية. وعلى النقيض من الثقافة فى أكثر مواقفها الوقائية ، فإن الثقافة الدولية لا تستطيع الادعاء بأنها منيعة وراسخة. وكذلك - على النقيض من النزعة الدولية فى معظم صورها - فهى لا تستطيع الادعاء بأنها - ببساطة - نقيض النزعة القومية. مثل هذه الشواذب تجعل الثقافة الدولية بعيدة عن الأنتظار (إذا كانت الطهارة المعنوية هى ما نريده) ولكنها فى الوقت نفسه تجعلها أكثر جذباً للأنتظار.

وعلى سبيل المثال ، فإن النزعة الدولية المهتمة بالبيئة ، والمهتمة بحقوق الإنسان - وهما صورتان أشير إليهما في عدة فصول - تمزجان الدوافع "الأنانية" والمجددة وطنياً بدوافع التضحية بالذات. إن دوافع نقابات العمال الأمريكية المناهضة للمؤسسات الصناعية التي تستخدم العمال بأجور منخفضة وفي أحوال غير صحية هي مزيج مهتز للربحية في اعتبار الشركات مسؤولة ، وفي حماية الأعمال الأمريكية ضد هروب رأس المال (حتى لو كان ذلك على حساب الأعمال الأجنبية) ، وفي حماية أحوال العمال المعيشية والعملية في كل مكان. إن نشاط حقوق الإنسان الأمريكيين الذين يعملون من أجل فرض معايير أرقى لعمالة الأطفال في بنجلاديش أو هنوراس (ربما - في الوقت نفسه - مع إضعاف منافسي أمريكا الأجانب) لا يمكن وصفهم - بشكل جازم - بأنهم أنانيون أو مؤثرون لغيرهم، دوليون أو قوميون. وينطبق الكلام نفسه على نشطاء البيئة المكافحين في ظروف صعبة ضد نتائج أساليب الحياة الأمريكية الحالية في تدمير الموارد الطبيعية في أماكن أخرى ، وكذلك ضد عدم استعداد أمريكا للتخلص من أساليب استهلاكها. إن المسألة لا تضم النشاط فقط ، بل قدرًا كبيرًا من السكان الذين يدعمون النشاط معنويًا ومالياً ، والذين يجسدون هذه النواحي الملتبسة في النزعة الدولية.

وكما يقول ريك فإن أنصار النزعة الكونية يضمون أيضاً المحللين الرمزيين. فبالنظر إلى المجال الدولي لأسواق اليوم ، وللتدفق الثقافي فإن مصلحة المحللين الرمزيين في المنظور الدولي الموسع لا تتطلب شرحاً كثيراً. ولكن ما هو التكافؤ السياسي في تلك المصلحة؟ وهل هي مصلحتهم الوحيدة؟ إن ريك يصف النزعة الكونية بأنها الرغبة الصريحة والواضحة للتاجر الحر في الحركة الحرة لرأس المال العالمي. وفي رأيه أن الممثل الأصلي للنزعة الكونية هو المعارض للحكومة ، والداعى إلى الحرية الاقتصادية مثل نيوت جينجريتش Newt Gingrich :

"على الجانب الأول هناك القوميون الذين يمثلون وجهات نظر المنتجين الروتينيون وخُدَّام نواتهم الذين يحثون الحكومة على دعم المصالح الاقتصادية الأمريكية ، حتى ولو على حساب الآخرين في أنحاء العالم... وعلى الجانب الآخر هناك الكونيون أنصار الحرية الاقتصادية الذين يمثلون في العادة وجهات نظر المحللين الرمزيين

القائلين بأن على الحكومة أن تبقى بعيداً. وفي رأيهم أن الأفراد والمؤسسات الساعية إلى الربح ، كلاهما أقدر على تحديد المنتج المطلوب ومكانه ، وأن الحكومات لا تفعل أكثر من إرباك العمل".

هل نيوت جنجريتش - حقا - هو الكوني النموذجي؟ وهل يعتقد الكونيون أن "الحكومات لا تفعل أكثر من إرباك العمل؟" إن ريك يرى أن الفائزين في السوق العالمي يضمنون استثماري الإدارة ، وكذلك الأكاديميين والمثقفين - مثل ريك نفسه - ممن يعتمدون كثيراً على التأييد الحكومي لخدماتهم. فبدون رعاية الحكومة أين يذهب ٨٠ في المائة من طلبة الأمة الذين يدرسون في الجامعات الحكومية؟ إن من يدرسون لهم سوف يصبحون عاطلين ، ومعهم عدد كبير من العاملين الآخرين في المجال الثقافي في مؤسسات عامة مثل المتاحف والمكتبات ، أو المستفيدين بشكل غير مباشر من المنح والإعلانات. إن هذه مصلحة ذاتية مباشرة. كيف - إذن - يستطيع ريك أن يقفز إلى النتيجة الزائفة بأن النزعة الكونية تنحاز إلى الاقتصاد الحر ، والحكومة الأصغر والأضعف؟

إنه - مع آخرين - يستطيع أن يفعل ذلك - جزئياً - لأن الأكاديميين بوجه عام ، واليسار الثقافي بوجه خاص لم يظهرُوا على الدوام استعدادهم لإعلان انحيازهم إلى نظام الضمان الاجتماعي. ففي الدراسات الإنسانية - على الأقل التي تبتعد شيئاً ما عن السياسة - كانت الطبيعة الأكاديمية تتطلب طقوساً معينة للتعبير عن الابتعاد عن الحكومة. وبالابتعاد عن سلطة الحكومة الاتحادية ومكرها ، فإن العقلانية الذرائعية تتطابق تماماً مع ما تعنيه "الثقافة". وحتى مع أدلتها الأكثر تقدمية مثل "الصفقة الجديدة" ، و "المجتمع الكبير" ، والموازنة المحدودة، ولكنها قوية لحركة "الحقوق المدنية" ، فإن هناك اعتقاداً بأن الحكومة لا تصلح لشيء إلا أن تكون موضع انتقاد. وبهذا يمكن اتهام النزعة الدولية بأنها - مثل الثقافة في تعريفاتها التقليدية - لا تقوم إلا بالعمل كمجرد ذريعة لإقصاء الدراسات الإنسانية. هذه هي الخطورة التي كان ينبغي أن ننتبه إليها في كلمات سوزان سونتاج ، ونأخذ حذرنا منها. وما دامت النزعة الدولية مصرة على هذا التشويه المهني لجهودات الدولة ، فسوف لا تكون لها - خارج نطاقها - إلا أصداء سياسية محدودة.

إن الثقافة الدولية توفر من احتمالات التعبير والتنظيم ما هو أقل تهديداً من المطالب السياسية المباشرة ، ولكنه ذو تأثير هادئ. كما أن المجالات المتقاربة والمتداخلة للمجتمع المدني الدولي ، والتي دأبت المنظمات غير الحكومية (الأهلية) مؤخراً على الاهتمام بها تستحق هي الأخرى مزيداً من الجهود المتحمسة. ومع ذلك فإن النزعة الدولية تستطيع إحداث التأثير السياسى الذى تستحقه فقط إذا لم تحصر نفسها فى مجال الثقافة أو المجتمع المدني ، أى إذا لم تتخذ موقفاً نهائياً ضد الدولة القومية. وهذه السياسة لن تنجو من المخاطر ، ولكنها أكثر ملائمة للنزعة الدولية من معظم الصور الأخرى باعتبارها ظاهرة تاريخية غير صالحة. وإذا كانت الثقافة القومية والدولية - على التوالى - هما النتيجتين الأصغر والأكبر لعمليات الارتباط الاجتماعى التكنولوجى نفسها - كما أشرت سابقاً - إذن فمن الخطأ اعتبارهما متعارضين بشكل جذرى. ورغم ما تطلق عليه مصطلحات العلاقات الدولية "النموذج الفوضوى" أى الافتراض القائل بوجود هوة واسعة بين النظام المعنوى النسبى داخل الدول ، والفوضى بين بعضها البعض ، فهناك النقص نفسه فى التعارض الأساسى بين السياسة القومية والدولية مثل الكائن بين الثقافة القومية والدولية.

أحياناً يُتهم الكونيون بالنفاق حين يتخذون موقفاً معارضاً للدولة القومية ، ويرى منتقدوهم أنهم غير مستعدين للاعتراف باعتمادهم على الرخاء والاستقرار النسبيين للدول جيدة التنظيم ، وهو اعتماد مؤقت لا يستدعى الولاء المؤكد ، ولكنه حقيقى ومن الممكن الإفصاح عنه بلا خجل. لننظر - مثلاً - إلى رأى مارتا نوسباوم Martha Nussbaum المعارض لاقتراح بيتر أونجر Peter Unger بأن يعيد الناس توزيع دخلهم وممتلكاتهم على الوكالات التى تحارب الجوع فى العالم. فلو أن الناس قدموا جزءاً كبيراً من دخولهم إلى أوكسفام Oxfam وصندوق الأمم المتحدة لرعاية الطفولة (اليونيسيف Unicef) - كما يطالب أونجر - فلن تجد الحكومات الوطنية والمحلية نفسها "قادرة على توفير جهود الرعاية كما تفعل الآن مادام الناس يتخلون عن قدر كبير من ممتلكاتهم" وتضيف نوسباوم فى اعتراضها : "فى خلال سنوات قليلة سوف تقع الحكومات - من الهند إلى بريطانيا - فى فوضى حين تصبح أوكسفام Oxfam مالكة لمقادير متزايدة من كل شىء. سوف يتزايد الجوع ، وتتناقص وسائل العلاج السياسية. وحتى بالنسبة

لمن يحاول تعبئة جهود الدعم لخطه جذرية لإعادة توزيع الموارد العالمية ، فليس من النضج السياسى اعتبار الدولة عدوا . كما أن استخدام أجهزة الدولة القومية فى محاولة السيطرة على سارقى رأس المال العالمى هو مثال واضح وحاسم للتكتيك اللازم الذى قد يكون فى الوقت نفسه قوميا ودوليا . وسوف نواجه لحظات اختيار بين الاثنين ، ولكن سوف تكون هناك لحظات أخرى نجد فيها أن المطلوب هو عمليات معقدة للتوجيه والتأكيد ، والتوسع فى مشروعات معينة .

إن صمت اليسار الثقافى حيال التقارب الجزئى - لكن القوى فى المصالح بينه وبين الدولة - هو أحد الأسباب فى أن صورة رأس المال العالمى - كشريك صامت فى التعددية الثقافية - ظلت ثابتة بلا منافس وعلى غرار حركة الحقوق المدنية اعتمدت التعددية الثقافية منذ البداية على جعل الضغوط المباشرة وغير المباشرة للحكومة الاتحادية فى صفها . ومن ناحية أخرى ، فإن إضعاف دولة الرعاية (الضمان الاجتماعى) ليس نتيجة هينة للعملة أكثر من التعددية الثقافية .

هل يؤدى السوق العالمى بالضرورة إلى تخريب سيادة الدولة ، وبالتالي ظهور عالم "ماك" (ماكونالد)؟ كيف يتطابق هذا - وجهاً لوجه - مع اقتصاديات شرق آسيا التى يقدمها بنيامين باربر Benjamin Barber نفسه للمناقشة فى "الجهاد ضد عالم ماك"؟ إن نجاحها الكبير فى السوق العالمى يبدو أنه أضاف إلى قوى الدولة . وليس هذا بالأمر المفاجئ ، فهناك مواقف تتطلب فيها مصالح رأس المال دولة أقوى لا أضعف . إن الحدود الآمنة والمحفوظة جيداً - على سبيل المثال - تساعد على تنظيم القوة العاملة بالحد من ارتفاع الأجور ، وبالتأكيد على بقاء رأس المال أكثر حركية من العمال . وكما يقول مايكل مان Michael Mann ، فإن مساحة "النزعة الدولية الساكنة" قد بولغ فيها كما أن الدولية فى المال (التى يقول مان إنها أكثر تقدماً منها فى الإنتاج أو التجارة) تحد من قدرة أى دولة قومية على السيطرة على معدلات الفائدة وتقييم العملة . ولكن هذه القوة ظلت خارج الخدمة نسبياً ، وظلت دولة الرعاية الاجتماعية فى الدولة الأكثر تقدماً تتراجع لأسباب أخرى أكثر تعلقاً بالأزمة - كما يشير مان - من بينها الركود الاقتصادى وتأثيره على الموارد المالية للدولة . إن السياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة ، وإلقاء المسئولية على النساء والأطفال والأقليات ،

لم تفرض على الأحزاب السياسية الكبرى بواسطة عملية هائلة عنيفة خارجة عن السيطرة ، بل كانت اختيارات طارئة رغم أنها صيغت فى إطار محدد مسبقاً . أما حقيقة أنه حدث مؤخراً ارتداد فى اتجاه آخر، مثلاً نحو إعادة مزايا الضمان الاجتماعى لبعض من طردوا من القوائم ، فتوضح أن الاختيارات الأخرى كانت وما تزال ممكنة.

إن العولة لم تكن هى السبب فى حروب الثقافات ، بل كانت مجرد عذر مريح لها . واعتماداً على هذا الاعتقاد الخاطئ - ولكنه شبه ثابت - أمكن إلقاء الهبوط الحقيقى فى مستويات المعيشة الأمريكية لا على أكتاف صانعى السياسة الأمريكية - سواء فى الشركات أو الحكومة - بل على الوكلاء الأجانب، على العولة فى الخارج ، وعلى الخلافات الثقافية فى الداخل التى كان المفترض أنها انعكاس لها . وقد وقع الأنصار الجدد للنزعة القومية فى حبال هذا الخوف الهروبى من الأجانب . وهذا هو السبب فى أن مايكل ليند Michael Lind يصرخ بأعلى صوته مطالباً - قبل كل شئ - بحدود صارمة للهجرة القادمة ، وبعد ذلك لا يهتم بالسيطرة على رأس المال إلا فى مرحلة تالية ويشكل ثانوى . ولكن الخوف من الأجانب ليس هو الصورة الكاملة للنزعة القومية الجديدة .

وأنا أعتقد أن التفسير الأشمل والأدق للنزعة القومية الجديدة يعطى تركيزاً مماثلاً للجهد العاجل لحماية ما بقى من نظام الضمان الاجتماعى الأمريكى . وهذا هو المثال الذى يبحث عنه كثير من مؤيدى النزعة - قبل أى شئ آخر - ولديهم المبرر . وحين يقول ديفيد ميلر "إن الفهم السليم للأخلاقيات يجب أن يركز على الحدود القومية" ، فهو يشير أيضاً إلى أنه "ليس هناك أى اعتراض على المخططات الأخلاقية مثل نظم الرعاية الاجتماعية - وهى المقصود منها تقديم خدمات فقط لأولئك المقيمين داخل الحدود نفسها - مثلنا" .

"إن بناء دولة الرعاية" التى انبثقت عن "حركات قومية بالتاكيد" مثل "الصفقة الجديدة" و"المجتمع الكبير" هو دليل حاسم عند ديفيد هولنجر David Hollinger على النزعة القومية الجديدة فى "أمريكا ما بعد العرقية" . وأى ارتياب يشعر به المرء حيال مثل هذه الآراء، فإن التهديد الذى تتعرض له اليوم دولة الرعاية هو تهديد حقيقى، والهدف من حشد أغلبية تقدمية للدفاع عنها هو هدف يجد أنصار النزعة الدولية

الأكاديميون كل المبررات للانضمام إلى الساعين من أجله. وفي المدى القريب على الأقل يجب أن تشمل مهامنا السياسية العودة إلى ما يسميه مايكل مان "التكافل الشعبى العام للدولة القومية خصوصاً العلاقات بين الأغلبية وبين الفقراء لكون الفقراء - بنسبة كبيرة - هم الأقليات العرقية من غير المهرة، ومن المرضى، ومن الأسر التي تعولها النساء وكبار السن والصغار". وقد قام دعاة المساواة بين الجنسين من أنصار النزعة الدولية (الذين نناقش موضوعهم فى الفصلين الثالث والخامس) بدور الريادة فى هذا التفاوض الحساس. وبينما أظهرت التجارب - مثل مؤتمر بكين عام ١٩٩٥ حول حقوق المرأة - أن "الإحساس بالعولة" ليس وهماً ذكورياً، ولا امتيازاً للمحوظين، فإن دعاة المساواة نادوا أيضاً بدعم مدرّوس لنظام الضمان الاجتماعى مدرّكين أن ضعفه ضربة هائلة توجه إلى النساء. كما أن الحركة العمالية - هى الأخرى - ظلت تحاول الكفاح على الجبهتين فى الوقت نفسه. وإذا لم يكن من المفارقات التاريخية أن نتكلم عن "اليسار"، فإن العمل العام لهذا اليسار - على المدى القصير - يبدو واضحاً. وكما يقرر فريدريك جيمسون Fredric Jameson فى "خمس رسائل عن الماركسية القائمة حالياً". إن اليسار اليوم فى موقف يحتم عليه الدفاع عن الحكومة الرئيسية ونظام الضمان الاجتماعى، وهو أمر تجعله تقاليدهم الصارمة فى نقد الديمقراطية الاجتماعية مصدر إخراج لهم". وسواء أكان فى المسألة إخراج لهم أم لا، فإن هذا يعنى الحرص فى تأييد من يسمون أنفسهم القوميين الليبراليين.

هذه المهمة تعتبر أكثر إلزاماً وإحراجاً للمفكرين الأمريكيين لأننا نعتمد على نظام الضمان الاجتماعى ليس من أجل الدعم المالى فحسب، ولكن أيضاً من أجل الشرعية. فمن الناحية التاريخية كانت دولة الرعاية مشروعة لكل الطبقات، ونتيجة للطلب العام على الخدمات العامة والحماية إلى جانب التأثير الاجتماعى المتزايد للخبرة والمعرفة. ورغم كل نواحي القصور فيه، فإن نظام الرعاية الاجتماعية هو أقرب شىء رأيناه حتى الآن إلى المنظومة التى يمكن فى إطارها التقريب بين المصالح المختلفة للفقراء والمحتاجين من ناحية، وخبراء الصفوة من ناحية أخرى. باختصار هو الآن أفضل رد على تهمة الخبوية الموجهة إلى المفكرين.

ليس معنى هذا أنه لا توجد ردود أخرى، أو أنه لن توجد خلافات بين القوميين والدوليين - مثلاً - حول الهجرة القادمة وحقوق غير المواطنين. ولكن تلك الخلافات

لا تعنى أى تعارض جذرى بين دولة الرعاية كحصن حماية ، وبين النزعة الإنسانية المتخطية للحدود ، وغير المنحازة. فمن جانب ليس هناك داع لأن يأخذ التحرك لصالح الضمان الاجتماعى الشكل القومى بصورة مبالغ فيها. ومن جانب آخر لا تستطيع النزعة الدولية أن تزعم أنها تجسد معجزة السياسة الإنسانية بدون الآخرين ، أو بدون أعداء يعطونها الفرصة لادعاء تفوق معنوى فعلى على النزعة القومية. ورغم أن ريتشارد رورتى R. Rorty وآخرين يميلون إلى وضع الالتزام بالضمان الاجتماعى فى مواجهة الالتزامات حيال غير المواطنين كما لو أن واحداً منهما يجب الآخر ، فإن العلاقات بين الجانبين - رغم صعوبتها - قد تسمح بإفصاح المجال للمناورة. فمن أحد المنظورات يمكن رؤية الضمان الاجتماعى كوسيلة ضرورية لتجسيد ونشر النزعة الكونية. وطبقاً لما يقوله إتيين باليبار Etienne Balibar ، فإن المواطنة والجنسية تقدمتا معاً سائر الأمور ، بسبب المزايا الاجتماعية الملموسة. بعبارة أخرى كان نظام الضمان الاجتماعى لا النزعة القومية العرقية العنيفة هو الذى أعطى المواطنة القومية ما صارت تملكه من قوة عاطفية. لهذا يبدو من المقبول أن المواطنة العابرة للحدود ، أو النزعة الكونية سوف تكون فى حاجة إلى التعميق والتكثيف بالطريقة ذاتها ، أى بالتأهيل الاجتماعى المتقن إذا أريد لها أن تصبح جزءاً من مبادئ النزعة الدولية التى طالبت بها سونتاج. وبهذا المعنى فإن نجاح الضمان الاجتماعى على المستوى القومى يجب النظر إليه كتمهيد ضرورى لتلك المبادئ لا كأمر مضاد لها. وسوف تشمل المسألة حماية نظام الضمان الاجتماعى من ناحية ، ومن ناحية أخرى مد نطاقه إلى الخارج مثلاً إلى المقيمين من غير المواطنين.

ومع ذلك فلا ينبغى أن نتوقع توافقاً تاماً بين المشروعين. وربما يوضح هذا التأكيد غير الثابت فى الفصول التالية التى كتب معظمها مراعاة لهدفين :

- ١- تطوير وجهة نظر دولية تتجنب بعض المأزق التى أنتجتها النماذج القائمة.
- ٢- الدفاع عن نظام الرعاية الاجتماعية مع تشجيع بعض التقارب المؤقت مع الدعاة التقدميين للنزعة القومية الجديدة. وفى إطار هذا الهدف المزدوج أخذ الميزان يتأرجح. وهذا أحد الأسباب فى كونى حذراً من هذه المهمة الحرجة ، وهناك أسباب أخرى. ولكن قد يكون هناك بعض الرضا إذا انتهز الناس على الجانبين الفرصة للتفكير فى بعض الصعوبات ، والوصول إلى مجال المبادرات المشتركة.

الفصل الثانى

صور من النزعة الدولية الأمريكية

هذا تقرير تحضيرى عن بعض الأساليب التى يلجأ إليها النقاد الثقافيون الأمريكيون مؤخراً لفهم وممارسة ما يسميه إدوارد سعيد "التدويل المعاكس" .. وواضح أنه تعبير لم يقصد به إلقاء الكلام على عواهنه كما لو أن أى تحرك فى مجال المعرفة من المستوى المحلى إلى العالمى يؤدى إلى ضيق فى أفق التفكير ، وإلى زعزعة الاستقرار ، ولهذا فهو غير مرغوب فيه. على العكس ينبغى أن يؤخذ على أنه إثارة ضرورية ، وحث على تحديد أى صورة من صور إنتاج المعرفة الدولية يمكن حقا أن تعتبر معاكسة ، ولأية درجة وتحت أى ظروف فيما يتصل بالتدويل الذى يعطى السيطرة للسوق الرأسمالى ، وبالتفوق السياسى والعسكرى الحالى - الذى لا ينازع - للولايات المتحدة. وكما هو الحال مع التعبير الجامع لنقيضين " النزعة الدولية الأمريكية" ، فإن الفرضية المزبوجة هنا هى: ١- أنه لا يمكن أن تكون هناك نزعة دولية على الطراز الأمريكى ، وموقعها هو أمريكا ، ولا تعكس - بدرجة ما - المصالح والآراء الأمريكية ٢- أن هذا ليس أمراً مداناً تماماً. إن هناك أسباباً قوية للتمييز بين أنواع "الأمركة" التى تقدمها الصور المختلفة ، وبين معانيها ونتائجها ؛ لأنها تجلب معها الفرص السياسية إلى جانب المخاطر والتهديدات.

وسعياً وراء شىء من التبسيط الجدلى نبدأ فى هذا الفصل النظر إلى أربعة إصدارات : "دياسبورا Diaspora" (الشتات)، و"الحد رقم ٢" ، و"الموضوع الاجتماعى" ، و"الثقافة العامة". كل من هذه الإصدارات قد بدأ الخطى فى تشجيع وتدعيم العمل فى المجال الدولى ، وكل منها اعتبر ما نشره من أعمال معاكساً بشكل ما. ومع ذلك ،

ومن أجل إبراز الملامح المتعمدة في منهجى، لم أقم فقط بإهمال كل الإصدارات الأخرى الكثيرة التى دأبت على نشر أنواع مماثلة من الأعمال (الموضوع الثالث - أوضاع - انتقال - الألفية - الهويات - اختلافات - دراسات ثقافية - العنصر والطبقة - المعارضة - مجلة اليسار الجديد - مجلة أكسفورد الأدبية - وغير هذا كثير) ، ولكننى أيضاً حصرت دائرة الاهتمام فى عدد واحد فقط من كل من الإصدارات الأربعة المختارة ، بالتحديد على عدد الربيع لعام ١٩٩٤ . ومن الواضح أن عدداً واحداً لن يكون كافياً لعرض المطلوب ، وأن أى إصدار منها لا يلتزم بسياسة تحرير أو نشر ثابتة ، وأن هناك تداخلاً ملموساً بين إصدار وآخر. وعلى القارئ أن يعتبر هذه التصنيفات حثاً قويا على تأمل المناقشات والاتجاهات التى تصرف الذهن إلى نواح شديدة الاختلاف عن الأربعة التى أتناولها هنا.

بهذا المعنى - إذن - هذه أربع كلمات أساسية مقابلة لأربعة أنواع أو أنماط من النزعة الدولية: - فى "دياسبورا": دياسبورا

- فى "الحد رقم ٢": الرأسمالية العالمية

- فى "الموضوع الاجتماعى": الثقافة الشعبية

- فى "الثقافة العامة": المجتمع المدنى.

أولاً: دياسبورا. إن الحركة الارتجاعية ضد التعددية الثقافية فى الولايات المتحدة ، والتى تناقش دائماً فى زمن الفعل الماضى كما لو أنها قد استنفذت طاقاتها فى النهاية ، ولكنها - دائماً أيضاً - تطل من جديد فى صورة جديدة خبيثة . هذه الحركة قد حجبت ما يعتقد أنه أقوى الصور الحالية للنزعة الدولية الأمريكية تلك التى تطابق بين النزعة الدولية وبين التعددية الثقافية المحلية كما تطابق بينها وبين التعددية وتنوع الأصول فى أمريكا. باختصار بينها وبين "الأمركة" الحقيقية. وأنا أربط هذه الصورة - ربما بقدر من التجاوز - بدياسبورا ، أحد الإصدارات الأربعة الذى ذهب إلى أبعد مدى - وهو مؤهل لهذا - من أجل تشجيع الحركة الدولية والتهجين الناتج عنها كأمر بسيطة فى حد ذاتها. ومثل هذا التشجيع وحده يستطيع - على سبيل المثال - أن يصف هجرة بهاراتى ميوكرجى Bharati Mukherjee إلى إحدى عواصم أمريكا

الشمالية بأنها "تغيير إيجابي لمكان الإقامة" (كما قالت كلمات واضحة التحمس في أحد مقالات دياسبورا).

إن المعنى الذى يصبح هذا الأمر بمقتضاه عذراً للتوسعية الأمريكية المندفعة ربما يكون واضحاً ، وإذا لم يكن كذلك ، فإن عدد ربيع ١٩٩٤ من دياسبورا يوضح مضامين السياسة. وقد لاحظ يوسى شين Yossi Shain فى مقال عنوانه "تسويق العقيدة الديمقراطية بالخارج : سياسة الدياسبورا الأمريكية فى عصر التعددية الثقافية" لاحظ بارتياح أن "الولايات المتحدة ترى أن أمامها فرصة لتشكيل نظام دولى أكثر توافقاً مع قيمها المعلنة ، قيم الديمقراطية والتعددية". وفى ختام المقال يقول : "إن الخوف من البلقنة المحلية فى الولايات المتحدة ينبغى أن يتراجع ، وذلك بسبب التأكد من أن الانفتاح الفعلى والمحتمل للحكومة الأمريكية أمام تأثير الناحية العرقية قد يدفع مجموعات الدياسبورا (الشتات) إلى تأييد مبادئ الديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان حول العالم".

فى ظل الظروف الحالية تتعرض هذه الرغبة فى الاتفاق مع وجهة نظر "الحكومة الأمريكية" لاتهامها بالسذاجة السياسية. فعلى أى أساس ننبذ الخوف الاكيد - مهما كانت حصيلة "مجموعات الدياسبورا" - من أن تقوم الولايات المتحدة كما فعلت فى الماضى باستغلال "الفرصة لصياغة نظام دولى" يتوافق مع "الديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان" لحماية أو توسيع نطاق وجهة النظر المؤيدة لمصالحها الوطنية فى الخارج؟ حتى لو اقتنعنا وصدقنا أن الحكومة ستسمع وتستفيد من مواطنيها ذوى الجنسية المزوجة ، أو من المقيمين فيها ، فإن الفكرة القائلة بأن ذوى الجنسية المزوجة سوف يعطون معلومات موثوقاً بها عن سياسات أو طانهم البعيدة . هذه الفكرة يبدو أنها إفراط فى حسن الظن إما بالاغتراب ، أو بالتأثير الحضارى الفريد للحياة فى أمريكا الشمالية كما يظن شين. لماذا يتحتم على المرء أن يصدق أن إقامة الدياسبورا فى الولايات المتحدة ، أو فى أى مكان آخر سوف تؤدى بالتاكيد إلى اكتساب حسن إدراك سياسى ، أو انحياز إلى الجانب الأفضل؟ إن السؤال عن أخطاء وخطايا الدياسبورا الحالية والمحتملة أهم من النقاء السياسى الناتج عن التعارض مع الحالة الضمنية ، وربما الخيالية للأصل الموحد فى حالة البقاء فى الوطن الأسمى.

من هذه الزاوية يمكن للدياسبورا أن تمثل نوعاً من التدويل الأمثل أخلاقياً ، بإبراز التعددية الأمريكية بطريقة تضمن الحياد المتعدد الثقافات حيال التدخلات الأمريكية المستقبلية حول العالم. إن أوضح فكرة مناقضة للنزعة الدولية التي توجد الرضا الذاتي عن النفس نجدها عند النزعة الدولية المتمردة في "الحد رقم ٢" الإصدار الذي يصعب عليه استعمال تعبير "النزعة الدولية" بدون تحفظات. في عدد ربيع (١٩٩٤) العدد الخاص الذي كان عنوانه "آسيا والباسيفيكي كمكان للإنتاج الثقافي" ، والذي حرره أرف ديرليك Arif Dirlik وروب ويلسون Rob Wilson يتحدث كريستوفر كونرى Christopher Connery ساخراً عن "النزعة الدولية الإنسانية لليسار الليبرالي" باعتبارها من "رفاهيات القوة الإمبريالية. وكما لاحظ إي-إتش-كار E.H. Car ، فإن النزعة الدولية هي العقيدة البريطانية في عصر السيطرة البريطانية ، والعقيدة الفرنسية في عصر السيطرة الفرنسية ، والعقيدة الأمريكية في عصر السيطرة الأمريكية". وبذلك كانت أصول النزعة الدولية في الحرب الباردة كامنة في "مؤسسات التمويل في الولايات المتحدة التي أرادت الاستفادة من اقتصاد دولي متحرر من القيود التجارية ، ومعرّز بقوى اقتصادية إقليمية قوية". إن النزعة الدولية تتساوى مع المصالح القومية الأمريكية التي تتساوى بدورها مع مصالح الرأسمالية العالمية.

إن التعارض مع "دياسبورا" - على الأقل كما وصفته الآن - لا يمكن أن يكون أوضح من ذلك ؛ لأن "الحد رقم ٢" - وليس الدياسبورا العابرة للحدود - يعطى قيمة إيجابية للجانب المحلي. و"الجانب المحلي" هو تعبير قومي أو شبه قومي (والغموض هنا يستحق الدراسة ؛ لأنه يستطيع العمل مع ، أو ضد الدولة القومية) ويتم عرضه بغرض الإنكار الحاسم للتوسع الحركي للرأسمالية العالمية. في تقديمها للعدد المذكور يلاحظ المحرران أن "التحرك نحو تنظيم الاتجاهات الضخمة في آسيا/الباسيفيكي كمكان لثورة اقتصادية قد تعبر المحيط يستدعى في الغالب تجاهل السياسات الثقافية المحلية في المنطقة كمصدر للمعارضة الديناميكية والخلافات المحلية التي تتطلب اهتماماً دولياً". لذلك يتكلم المحرران - بصراحة - عن "ظهور ممارسات وحركات مضادة للسيطرة سوف تظل ذات ملامح محلية قوية ، وذات تصميم سياسى ثابت". ليس من السهل تخيل الحركات ذات الملامح المحلية القومية ، وفي صفحة واحدة

قرأنا عن إدانتها أو شلّ قوتها، والرسالة السياسية - حسبما يقوله المحرران - هي "مقاومة تأثر المخيلة العالمية بقوة تواجد خبرات تاريخية، وبؤثر للمقاومة، والبقاء، والنقد الثقافى" بدلاً من "الحركات" نجد هنا "البؤر"، وهو تعبير أكثر دقة عن ذلك النوع من "الخبرات التاريخية" التي سيُسمح لها بأن تكون "مقاومة"... ويأتى شعار المحررين مكتوباً بالحروف المائلة لمزيد من الإيضاح "العالمى يشوه ويسىء إلى المحلى"...

إن المحلى هنا - بهذه الصورة - يفترض أن يكون مختلفاً، والمختلف يفترض أن يكون معاكساً. وكل من هذين الافتراضين مشكوك فيه، وفى كلتا الحالتين يرتد الشك والتساؤل نحو العنود المقترض الذى يسميه ديرليك وويلسون "رأس المال العابر للحدود". إن الدياسبورا لا تصبح معاكسة إلا إذا افترض المرء وجود حالة مبدئية من الركود الثقيل، أو غير المرغوب فيه. أما المحلى فلا يصبح معاكساً إلا إذا افترض المرء أن العالمى يشوّه ويسىء إليه، أى إلا إذا افترض المرء أن المحلى لن يكتسب من العالمى أى قدرة تعبيرية أصيلة ومرغوب فيها، ولا أى تحسين أو إضافة لحرية الإرادة الثقافية أو السياسية.

ولكى يصمد الوصف الذى قدمه ديرليك وويلسون ماذا يجب أن يكون رأس المال العابر للحدود غير مجموعة من الممارسات الاقتصادية التى تزيد الأرباح إلى أقصى حد، ولذلك توصف بأنها استغلالية؟ إحدى الإجابات هى أنه يجب أن يكون نظاماً مكتفياً ذاتياً وشاملاً لكل شىء، أى نظاماً لا يكون ضعيفاً أو محتاجاً كما يذكرنا جيه. كى. جيبسون جراهام J.K. Gibson-Graham "لحماية ورعاية الدولة" لأن المطلوب منه هو تمثيل العالمية نفسها. ولأن "الحد رقم ٢" - بعكس "دياسبورا" - لم تظهر فقط السنوات الأخيرة، فمن المفيد أن نلاحظ التحوّل التاريخى العجيب لمنشور هيديجرى (نسبة إلى مارتن هيديجر Martin Heidegger الفيلسوف الألمانى (١٨٨٩ - ١٩٧٦) مؤسس الوجودية) كان من قبل رائداً فى نشر آراء ما بعد الحداثة المضادة للفلسفة الإنسانية. تحول مثل هذا المنشور إلى سياسة الجناح اليسارى رغبة فى مناصرة - بدلاً من مقاومة - القوى التحليلية "للعقلانية الغربية"، وقد فعل ذلك حتى الآن - على الأقل بصورة متقطعة - بالالتفات إلى آسيا والباسيفيكي. ويبدو كما لو أن آسيا

الباسيفيكي تمثل شيئين مختلفين تماماً، من ناحية منطقة جغرافية يؤدي إهمالها وتشويهها إلى لوم التعميم المتعالى للمركزية الأوروبية ، ومن ناحية أخرى وسيلة لإنقاذ وتنشيط القيمة العالمية للماركسية التى هوجمت هى نفسها على أنها مركزة فى أوروبا ، وحتى لو وافقنا على عملية الإنقاذ هذه (ولهذه الموافقة أسباب) فعلياً أن نلاحظ - من هذا المنظور - أن "آسيا/الباسيفيكي" ليست مسألة محلية على الإطلاق ، بل حركة فى لعبة يلعبها العقل الأوروبامريكى مع نفسه.

هل المحلى حقاً هو الفائز فى هذه اللعبة؟ بالتعريف الذى يقدمه "الحد رقم ٢" لمصطلح "العالمى" ، فإنها تبالغ فى تصوير "المحلى" كشئ مختلف تتم المحافظة عيه لذاته ، وبذلك تفعل ما فعله فردريك جيمسون Fredric Jameson فى مقاله المثير فى "الموضوع الاجتماعى" عن "أدب العالم الثالث". فبمعارضة التعدى على رأس المال العالمى يصبح الاختلاف معاكساً ، وللسبب نفسه يتم توحيد أصل الاختلاف ، وإزالة أية تفصيلات تتعد عن هذا السيناريو المعاكس. وفى الواقع لا يمكن أن تكون هناك اختلافات قوية ماعدا الاختلاف عن الرأسمالية ، وهى كلها متمثلة بهذا المعنى الحاسم الذى لا يعطى "المحلى" شيئاً يفعله أكثر من أن يرفض الاعتداء - أو انتظار الاعتداء - من جانب الرأسمالية.

باختصار الانقلاب الذى يمثله "الحد رقم ٢" على "دياسبورا" يبدو متناسقاً للغاية. بالنسبة لكلا الإصدارين ، فإن التحرك عبر الحدود يعنى نزعة أمريكية متخفية وراء رأس المال عديم الجذور القافز عبر الحدود. وبالنسبة "لدياسبورا" هذا تنوع ثقافى مطلوب ، وبالنسبة "للحد رقم ٢" هذا إلغاء غير مطلوب للاختلاف الثقافى بواسطة القوة التوحيدية لرأس المال العالمى. ولكن أياً من الإصدارين لا يبحث مسألة التوازن نفسها ، ولا يفكر فى أبرز الخواص فى الخلاف العالمى/المحلى لغز العالمى كمحلى ، والمحلى كعالمى ، وهو اللغز الذى يجد إجابته التقليدية فى الربط بين الرأسمالية العالمية والمصلحة القومية للولايات المتحدة ، أى باعتبار رأس المال العالمى هو الولايات المتحدة. كما أن أياً من الإصدارين لا يحاول أن ينظر إلى الفصل الحقيقى أو المحتمل بين هذين المصطلحين إما بإقرار الوجود الصعب لرأس المال القومى لألمانيا واليابان - مثلاً - أو بفحصهما فى ضوء الهجوم الجمهورى على حكومة

الولايات المتحدة منذ نوفمبر ١٩٩٤ الذى يقول إن رأس المال الأمريكى متردد الآن إزاء جهازه الحكومى. وبهذا فإن " الحد رقم ٢ " حتى أثناء اتهام الولايات المتحدة يسمح لها بأن تظل مركزاً موحداً. ولا يستطيع أى قدر من تأنيب الذات أن يوازن بين احتكار الحركة، وسيطرة القوة والإبداع التى تتسبب فيها المركزية. وفوق ذلك لا يمكن أن تكون هناك نزعة دولية فى المحلى، ولا تستطيع أى صورة منها أن تكون دعوة للتجمع إذا كانت النزعة الدولية الوحيدة الصادقة هى الرأسمالية الشريرة المتظاهرة بالقوة للولايات المتحدة.

ويبدو أن "الموضوع الاجتماعى" يقدم بديلاً شائناً لموقف "دياسبورا" كثير الصخب حيال مهاجرى الدياسبورا، ولصورة "الحد رقم ٢" للتعارض المحلى/العالمى رغم حقيقة أن مقال جيمسون الذى يمكن القول بأنه بدأ حملة "الحد رقم ٢" نشر أولاً فى "الموضوع الاجتماعى". وعلى غرار "الحد رقم ٢" لم يبد "الموضوع الاجتماعى" من الاهتمام بالشئون الدولية إلا قدرأ أقل مما أبداه الإصداران الأخران، وحين فعل ذلك فإنه - مثل "الحد رقم ٢" - كان يشك فى مصالح أمريكا الشمالية المختبئة وراء تحركات فى المجال العالمى. على سبيل المثال أن أفكر الآن فى نقد مصطلح "ما بعد الاستعمار" الذى قدمته آن ماكلينتوك Anne McIntock وإيلا شوهات Ella Shohat فى العدد ٢٢/٢١ (١٩٩٢)، وكذلك مقال جورج يوديتشى George Yudice المعنون "نحن لسنا العالم" حول نفس الموضوع. يقول يوديتشى: "إن الاندفاع إلى إقرار التنوع الذى يشكل كيان الولايات المتحدة يخطئ الطريق إلى هدفه، ويشجع التعددية الثقافية الأمريكية كأنها متماثلة فى الشكل مع العالم".

ولكن على النقيض من "الحد رقم ٢"، فقد رفض "الموضوع الاجتماعى" المجال المحلى باعتباره الموقع الأولى للمقاومة، وذلك - جزئياً - بسبب الحجج التى قدمت عينه منها؛ لأن مناصرة المحلى كمعارض للإمبريالية - هى للحفاظ - ولو بطريق غير مباشر على "ادعاءات الولايات المتحدة بأنها هى العالم" (يوديتشى، ٢١٥). وقد كان هذا هو الجانب الواضح فى مقال إعجاز أحمد Aijaz Ahmad المهم فى نقد فرديريك جيمسون. لقد كان تصور إعجاز أحمد للنزعة الدولية الاشتراكية السابقة غير معبر لا عن "الموضوع الاجتماعى" ولا عن معظم المقالات اليسارية الأخرى حول هذه

الموضوعات فى الولايات المتحدة ، و التى أسىء فهمها كجزء من القومية الثقافية للعالم الثالث ، واحتجاج باسم الخصوصية الثقافية (التي كانت - فى الحقيقة - عنصراً واحداً فيها). ولكن النزعة الدولية عند أحمد تتداخل أيضاً مع تأكيد الموضوع الاجتماعى على نقطة أخرى أكثر تحديداً ، فهى تكرر وتزيد فى إصرار الموضوع الاجتماعى على سياسة الثقافة الشعبية.

إن مفهوم الثقافة الشعبية ينشر تأثيره السياسى فى اتجاهين على الأقل: ١- كمثال على ما يسمى النزعة الثقافية يحاول أن يمتص تأثير الأحاديث الرسمية التى تزعم أنها تنأى عن الثقافة بمطابقتها مع التكوينات الثقافية ، ويكشف المصالح الاجتماعية المخفية وراءها . ٢- باعتبارها تحديداً ثقافة شعبية ، فهى تعارض هرمية السلطة سواء أكانت متمثلة فى الصفوة الثقافية المحلية ، أم فى الصفوة السياسية الأجنبية فى محاولة لكشف وتحليل وإقرار البنيات الثقافية لمثلى ومصالح الطبقة الاجتماعية من غير الصفوة. هذه النقطة الأخيرة تقترب من اشتراكية أحمد فى الإصرار على التقسيم الطبقي داخل أى صورة من صور النزعة القومية. وكذلك تشترك مع أحمد فى رفض أى تعظيم ساذج للمستعمر مما يجعله يستمر فى السيطرة ، وبذلك يبتلع أى تاريخ للصراع من أجل الاستقلال أو شبه الاستقلال الذاتى داخل الدولة المستعمرة.

فى عدد ربيع ١٩٩٤ من "الموضوع الاجتماعى" هناك موضوعان مميّزان لحركة تدويلية مركزها غير المعترف به على الإطلاق هو الثقافة الشعبية. المقالة الرئيسية لكاترين فيردري Katherine Verdery تحاول أن تفسر كثافة النزعة القومية فى شرق أوروبا بلغة العلاقات الخاصة بين المفكرين ودول أوروبا الشرقية. وهى ترى النزعة القومية فى شرق أوروبا كتكوين للصفوة لا للشعب. ونتيجة تقسيم الأمة هكذا هى جعل المجال الشعبى كموقع محتمل - على الأقل - للنزعة الدولية. والفرضية هنا هى وجود نزعة كونية شعبية تتمثل ربما فيما تسميه فاي جينسبرج Faye Ginsburg - مع تحفظ واضح - "المصور الأهلى كنصير كونى قابع فى الدخل".

هذه النزعة الدولية الناقصة البدائية تكتسى شيئاً من المعنى فى ملف بالعدد نفسه عن بورتوريكو ، وعلى الخصوص فى مقالة كتبها الراحلة ماريا ميلاجروس لوبيز Maria Milagros Lopez يتضح فيها منهج ستانلى أرونوفيتز Stanley Aronowitz أحد مؤسسى "الموضوع الاجتماعى" الذى ساعده على التحول من الاشتراكية إلى المظلة الأكثر "شعبية" للديمقراطية الراديكالية. إن لوبيز تظهر أمانة غير عادية فى إيضاح رفض النزعة الثقافية تقييم المضامين السياسية للاتجاهات السائدة.

"سواء أكانت هذه التطلعات تمثل أشكالاً من التجاوز أم التسوية ، فإن اليوتوبيا الشعبية أم مفاهيم نيتشة Nietzsche الخاصة بالشعور بالألم والإحباط غير مؤكدة. ولكنى أؤيدها سواء مثلت الأشكال الحسنة للمقاومة التى تؤدى إلى مجتمع متكافئ وأكثر ديمقراطية ، أو الأشكال السيئة لانتصارات مرتبكة قصيرة المدى وسلبية (أخلاقيات العبيد).... وإنه لانتصار للكتمان والصمت واللامبالاة والتخريب التى تتحدى أفكارنا عن الممارسات النضالية ، وتثير الشك فى عقلانية واستقامة مفاهيم النضال".

بفضل إبعاد النزعة القومية عن الدولة ، والثقافة الشعبية عن السياسية على مستوى الدولة ، فإن الصور الوطنية للثقافة الشعبية - كما فى بورتوريكو - تستطيع القفز فوق الطموحات الحكومية عند الصفوة المحلية ، وبذلك تلحق بالطليعة التى تعيد تحديد معانى النضال فى العاصمة. وفى الواقع تستطيع هذه الصور أن تتطلع لأن تكون "نضالية" سواء محلياً أو عالمياً.

هذا النوع من المنظمات الثقافية لمرحلة ما بعد الحداثة لا يطمح فى أكثر من أن يكون - على الأقل مؤقتاً - منظماً على مستوى الثقافة وحده. فقد يدعى فرد ما عدم درايته بالمعنى السياسى النهائى لفائدة الثقافة الشعبية الدولة ، ولكن إذا كان معنى هذا ترهلاً ورخاوة فى المفهوم السياسى ، فإننى أنا شخصياً لا أرتاح تماماً إلى هذا القول. إن عوائق السياسة ذات الطابع الثقافى يجب أن تدرس ويقدر حجمها لا بالقياس إلى الشك الحتمى - كما تقول لوبيز - حيال الأشكال السياسية الفعالة فى المستقبل ، بل أيضاً بالقياس إلى الاختيارات الأخرى المتاحة على الفور لمن يمارسونها

فى المواقع والظروف التى يجدون أنفسهم فيها. إن مجلة "الموضوع الاجتماعى" بسبب نزعتها الثقافية الشعبية النضالية لم تشغل نفسها كثيراً بالاختيارات مثل السياسة الدولية على مستوى الدول القومية (مما دأب الناس على تسميته بالعلاقات الدولية أو الجغرافيا السياسية). ومما يثير الدهشة أكثر أنها حرصت - بإصرار أو إهمال - على عدم الانشغال بصورة غير كاملة - ولكنها شعبية أصيلة - اتخذها الإحساس الدولى خارج مجال الثقافة بالمعنى الأكاديمى ، وهى مناقشة حقوق الإنسان المتمركزة فى مؤسسات مثل الأمم المتحدة.

وحين تكون أشكال "التدويل المعاكس" هى المعنية ، فإن أوضح تعارض بين "الموضوع الاجتماعى" و"الثقافة العامة" هو فيما بين مناصرة "الموضوع الاجتماعى" للثقافة الشعبية على المستوى الدولى ، وبين الاهتمام الأكثر وضوحاً - رغم ارتباكها - فى "الثقافة العامة" بالمجتمع المدنى الدولى، وهو مفهوم ينتج ذلك التقارب الخطير - ولكنه مفيد - مع الدولة ذلك التقارب الذى لا يوجد فى النزعة الثقافية. ومرة أخرى نجد فى عدد ربيع ١٩٩٤ مقالاً مميزاً للغاية لمايكل شابيرو Michael Shapiro عنوانه "الجغرافيات المعنية وأخلاقيات ما بعد السيادة". يقول شابيرو إن القواعد الأخلاقية قد ارتبطت بالدول ذات السيادة وصيغت من أجلها حتى لو بدا أنها دولية. ولو قبلنا فكرة أن الدولة هى الخصم الضرورى والعاجل ، وهى هدف السياسة المعاكسة للنزعة الدولية - تلك فكرة أجدها موضع شك خصوصاً منذ استولى الجمهوريون على الكونجرس فى ١٩٩٤ - فيصبح من الضرورى حينئذ وضع أخلاقيات تكون دولية بدون أن تصاغ من أجل الحكومة.

وكما قال جان فرانسوا ليوتار Jean-Francois Lyotard وغيره من البنيويين المتأخرين فإن العودة إلى الأخلاقيات لا تعنى بالضرورة إنكار النقد الحديث للنزعة العالمية ، ولكنها تستدعى التراجع من مجال الاختلاف الثقافى إلى سلطة الدولة المحدودة مع كونها سلطة تميل إلى التعميم داخليا. بعبارة أخرى إذا حاول شابيرو زحزحتنا بعيداً عن الدولة ، فلن يبعدنا كثيراً عنها. ومهما كانت دعوته مثيرة للخلاف ، فهى دعوة للأخلاقيات على مستوى المجتمع المدنى ، وهذا مفهوم لم تتوقف "الثقافة العامة"

عن الترويج له والحرص عليه منذ الجدل العنيف الذى بدأه تشارلز تيلور Charles Taylor ويارتا تشاترجى Partha Chatterjee فى (١٩٩٠) بسبب علاقتها المتقلبة مع الدولة. والواقع أن المجتمع المدنى الذى عبر عنه جين كوهين Jean Cohen ولأندرو أراتو Andrew Arato بقولهما: " مجال للتفاعل الاجتماعى بين الاقتصاد والدولة" يبدو أنه يتحدد بشكل واضح بهذا التحرك المزدوج ، الاقتراب الحثيث من الدولة ، والتجنب الحريص لها .

وللوقوف هكذا فى منتصف الطريق مزايا (ليست ملموسة فى الغالب). أولاً : هو يسمح للمجتمع المدنى بدوره أن يرسم " للثقافة العامة" الهدف أو المجال المحدد، الثقافة التى ليست مجرد ثقافة فى الأحوال الثابتة والهامة. فبداءء أنها ثقافة "عامة" بالطريقة التى توحى بأن بعض أنواع الثقافة يبدو "خاصاً" نسبياً ، فإن هذا الهدف أو المجال يدعو إلى قدر من التحمس لتعميم بروتوكولات النقاش العقلانى أكبر مما يرتاح إليه أنصار النزعة الإنسانية ، وهو يقودنا إلى النموذج المثالى لچوچن هابرماس Jurgen Habermas عن الاتصال السليم ، ومن ثم إلى الحوار مع الصحفيين وصناع السياسة وآخرين من غير الأكاديميين وغير الإنسانيين. وفى الوقت نفسه ، فإنه يوجه الباحث إلى مناطق "المرونة" ، أو التفاوت التى سواء وُصفت بأنها ثقافات أو مجالات عامة تتجنب القرارات الصارمة للدولة القومية مع البقاء على درجة مريحة من القرب منها. ولو أنه مثل الثقافة يقيم الممارسات البديلة أو التخريبية حيثما وجدت حتى داخل زوايا التعبير عن الذات ، فإنه يذهب إلى أبعد من الثقافة فى إعطاء الأولوية للممارسات التى توفر إرضاء للخلافات الواضحة أثناء التدافع بينه وبين قوة الدولة.

على المستوى الدولى تتضمن المزايا السياسية لمناقشة المجتمع المدنى - كما يوضح شايبورو - بعض الصفقات فى المفاوضات بين الدول القومية وبين التجمعات غير القومية مثل المنظمات غير الحكومية. وسعياً وراء إجماع دولى عريض - أو على الأقل تحالف دولى - ليس أمام المنظمات غير الحكومية إلا أن تتكلم اللغة العالمية والحكومية للمجتمع المدنى الدولى ، وذلك لأن نزعتها الدولية فى العادة - تنتقص من تأكيدات التميز الثقافى - ومع ذلك ، فإن هذا التجاهل للاختلاف الثقافى قد يأتى معه

بنداء أكثر مباشرة إلى التباين العالى فى القوة بما فى ذلك التباين ذو الأثر الثقافى الكبير. على سبيل المثال قد يفكر الإنسان فى المنظمات غير الحكومية "الجنوبية" و"الآسيوية" التى أضاف دورها المتزايد فى مؤتمرات الأمم المتحدة فى قيينا والقاهرة ويكين قدراً جديداً ومفاجئاً من الإبداع والشرعية إلى الاتفاقيات الدولية حول السياسة السكانية وحقوق الإنسان ، وبوجه خاص حقوق المرأة.

وبالطبع فإن هذه الميول الخلافية فى القوة مستمرة فى العمل داخل ومن خلال هذا المعتك الدولي الأكثر انفتاحاً الآن تماماً كما عملت داخل المجتمع المدنى على المستوى المحلى. وهناك منظمات غير حكومية غنية وصفوية كما أبانت لنا جاياترى سبيفاك Gayatri Spivak ، وهذه المنظمات تمولها وكالات دولية ، وهى مرتبطة بجدول أعمالها وتدعى أوضاعاً تمثيلية على حساب المنظمات غير الحكومية الفقيرة التى لا تستطيع فى الغالب تحمل تكلفة إرسال ممثلين للاجتماعات المهمة. وقد قررت الولايات المتحدة حديثاً أن تخصص نسبة من مساعداتها الخارجية من خلال المنظمات غير الحكومية أكبر مما تخصصه من خلال الحكومات الأجنبية ، وهى إشارة واضحة إلى أن المنظمات غير الحكومية ينظر إليها على أنها أقل قدرة أو إقبالا على مقاومة تأثير الولايات المتحدة. وقد أصبح موضوع المجتمع المدنى الدولي الآن موضوعاً أثيراً لدى البنك الدولي.

إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية دولية ، فإن أعقد مشكلة فى المجتمع المدنى هى خطر التخطيط السيئ المؤدى إلى تملق الدول المتقدمة والديمقراطية فى الغرب باعتبارها بالفعل صاحبة مجتمع مدنى مستقل على حساب الآخرين الذين يبدون الآن فى حاجة إلى سلوك طريق الغرب ، وأن يطعموا مجتمعهم ببذور جديدة لخلق مجتمع مدنى جديد ، ورعايته بدأب وصبر ، وبذلك (بذلك فقط) ينجون من أزمات التخلف غير الديمقراطية. ونحن نجد أن كوهين وأراتو فى مقالهما: "المجتمع المدنى والنظرية السياسية" يتحدثان عن أمريكا اللاتينية ، ولكنهما يستبعدان سائر العالم غير الأوروبى. أما جون كين John Keane فى مقاله "المجتمع المدنى والدولة" فيحدد "المنظورات الأوروبية الجديدة". وإذا أخذنا فى الاعتبار التباين الهائل بين المعاناة والرفاهية

فى الشمال والجنوب الذى تساق فى تبريره أكثر الحجج تهالكًا ، فإننا نلتمس العذر لبارتا تشاترجى حين ترغب فى إعادة مفهوم المجتمع المدنى إلى موطنه الأسمى الذى ينتمى إليه المنطق المحدود للفلسفة الاجتماعية الأوروبية....

لقد قيل من قبل وبالوضوح نفسه إن مناقشة المجتمع المدنى تؤدى بشكل حتمى إلى إيجاد "آخر" غير مهذب لا تستطيع أن تكون عادلة معه. يقول جيفرى ألكسندر Jeffrey Alexander : إن نظرية المجتمع المدنى رغم الوعى الذاتى غير العادى عند فلاسفة مثل كوهين وواتزر Watzel تبدو غير قادرة على التنظير التجريبي للقوى الشريرة وغير المدنية للحياة الثقافية التى تضع المعايير لتحريمها. وبينما يتحتم استرداد المفهوم التحليلى للمجتمع المدنى من العصر البطولى للثورة الديمقراطية، فيجب أن ينظر إليه بمنظار واقعى بحيث تيسر رؤية "عراقيل المجتمع المدنى" - العمليات التعويضية للاستقطاب والعنف - باعتبارها نتائج حديثة نموذجية ويقول ألكسندر أيضا إنه فى الوقت الحالى يمكن تعريف "المجتمع غير المدنى" بصورة محددة بأنه النزعة القومية. "النزعة القومية هى الاسم الذى يطلقه المفكرون والشعوب على التناقضات السلبية للمجتمع المدنى". وهذا التحذير ضد النزعة الغربية الكبيرة المضادة للقومية له أسس قوية مع ملاحظة أن كل ما ناقشناه من صور أخرى للنزعة الدولية مستهدفة بالقوة نفسها، والمنطق نفسه فمثلا: يؤدى تصور تشاترجى للقضية إلى القول بأن الإنكار غير المدنى الذى ينتجه نقاش المجتمع المدنى يمكن أن يسمى باسم "الثقافة".

ومن أقوال تشاترجى: "إن التغيير الحاسم فى تاريخ النزعة القومية المضادة للاستعمار يحدث عندما يرفض المستعمرون (بفتح الميم الثانية) قبول العضوية فى المجتمع المدنى للخاضعين... فليس لديهم الخيار لتأسيس شخصيتهم القومية داخل مجال المؤسسات الاجتماعية المدنية البرجوازية، وبالتالي فهم يخلقون مجالا مختلفا للغاية، مجالا ثقافيا.. ويتم إعلان المجال الثقافى الداخلى منطقة سيادة للأمة غير مسموح لدولة الاستعمار بدخولها"... إن الثقافة - عند تشاترجى - ليست قومية بالطبيعة، والحقيقة الساخرة وحدها القائلة بأن المجتمع الثقافى الجديد واقع أيضا تحت تدخل عنيف من الدولة الجديدة بعد الاستقلال. هذه الحقيقة وحدها هى التى

ترغم الثقافة على أن تأخذ شكلا قوميا تستطيع أن تعطي نفسها "مبررا تاريخيا قويا فقط بأن تدعى صيغه بديلة لدولة لها حقوق في حكومة بديلة".

وفى تمايز مضاد للمجتمع المدني الدولي، فإن فكرة وجود نزعة قومية ذات صيغة ثقافية خاصة، وبذلك لا تكون نزعة قومية حقا بالمفهوم الواضح. هذه الفكرة تتضح فى مقال أرجون أبادوراى Arjun Appadurai "الوطنية وتوقعاتها" ... يقول أبادوراى "إن كثيراً من الأقليات المقهورة... قد عانت من الإزاحة والتشتت المفروض عليها نون الإعراب عن رغبة قوية فى دولة قومية خاصة بها، الأرمن فى تركيا ، ولاجئو الهوتو من بوروندى الذين يعيشون فى مدن تنزانيا ، والهندوس الكشميريون فى المنفى فى دلهى... إن الإحساس القومى بالأرض هو العذر لتلك الحركات، وليس بالضرورة دافعها الأساسى أو هدفها النهائى". من ناحية أنها خطوة قصيرة نسبيا من هذه الوطنيات العابرة للحدود إلى تمجيد "دياسبورا" للهوية الدياسبورية التى تتكرر مطالبة النزعة القومية برباط تام بين العرق والدولة، ولكنها أيضاً تتملق النزعة القومية المتعددة الثقافات للولايات المتحدة. ومن ناحية أخرى هى خطوة أطول قليلاً من هذه النزعة الثقافية العابرة للقارات إلى نزعة ثقافية دولية (أى بتخيل تضامن أكثر تنظيماً وأكثر انتشاراً فى الوقت نفسه) ، وهى فكرة تتقاطع مع المشروع غير الحكومى "لموضوع الاجتماعى" كما عرضناه عاليه. وفى كلا المشروعين فإن الأسئلة السياسية تبدو مرة أخرى ملحة ، وكل محاولة لتصوير عاطفة فى مثل قوة العاطفة الوطنية ، ولا تستهدف الدفاع عن قوة دولة قومية ما تهدد بإقصاء العقل عن أى موقف معاكس حقيقى ، وربما عن الحقيقة السياسية ذاتها .

ولو أن التضارب حيال الدولة فى مناقشة المجتمع المدني يعيدنا إلى السؤال نفسه الذى لم يجب عليه أحد - بخصوص سياسة الثقافة - فإن القول نفسه يسرى على تضارب مماثل يربط مناقشة المجتمع المدني بالرأسمالية. لقد كان من الأفكار التأسيسية للثقافة العامة رفض أى ارتباط ساذج بين الثقافة والرأسمالية ، وهو رفض جرى توضيحه فى مقال مساعد التحرير أرجون أبادوراى الذى يكثر الاستشهاد به ، وعنوانه "الفوارق والاختلافات فى الاقتصاد الثقافى العالمى". ومع ذلك فإن الرأسمالية - مثلها مثل الدولة القومية - ما تزال تعالج موضوع المجتمع المدني الدولى.

ورغم اتصال مفهوم المجتمع المدني بالدولة أو انقطاعه عنها ، فإن هذه نقطة غامضة ثانية في المفهوم، هل الاقتصاد داخل في المجتمع المدني ، أم منفصل عنه؟ إن المدافعين عن رأس المال الدولي الذين يتخيلون حدوث تحولات على مستوى العالم نحو الديمقراطية - من خلال توسيع نطاق السوق الحرة - يميلون بالطبيعة إلى جعل الاقتصاد جزءاً لا يتجزأ من المجتمع المدني. أما التقدميون الملتمزمون بانقاذ القوة المثالية الحاسمة للمفهوم ، فهم بطبيعتهم يميلون إلى التفرقة بين الاثنين على قدر ما يستطيعون. من هنا فإن كوهين وأراتو يقولان في "المجتمع المدني والنظرية السياسية" إن مفهوم المجتمع المدني المتميز تماماً عن الاقتصاد (ومن ثم عن المجتمع البروجوازي) هذا المفهوم وحده هو الصالح لأن يصبح مركز نظرية سياسية واجتماعية هامة في المجتمعات التي تطور فيها اقتصاد السوق بالفعل أو هو في عملية التطور بحساباته الخاصة المستقلة.

بصورة عامة لقد رفضت "الثقافة العامة" هذه البدائل المثالية ، وهو ما أستخلصه من مناقشة تشارلز تيلور حول " اتجاه ل " واتجاه م " في المجتمع المدني "اللام تشير إلى لوك Locke ، وهو الاتجاه المركز على الاقتصاد و"الميم" تشير إلى مونتسكيو Montesquieu ، وهو الاتجاه المتصل بالدولة بشكل أكثر مباشرة. ويبدى تيلور تفضيله للشكل التوكفيلي للاتجاه الثاني (نسبة إلى توكفيل Tocqueville ، فيلسوف فرنسي عاش في القرن التاسع عشر) الذي لا يكون فيه المجتمع المدني المكون من جمعيات محكومة ذاتياً "عبارة عن مجال خارج القوة السياسية ، بل يحاول النفاذ عميقاً إلى هذه القوة ليفتتها ويضعف مركزيتها". ويختم تيلور بقوله "مع ذلك فنحن لا نستطيع تفصيل اتجاه "م" على اتجاه "ل" لأن القوة التي يجب اختراقها وتقويتها تنتمي إلى الرأسمالية بالقدر نفسه الذي تنتمي فيه إلى الدولة ، ومع وجود أجزاء من كل من الناحيتين تبو متعارضة بكل وضوح لم يعد هنا أي مسوغ لدمجهما ، ولكن حينئذ ما هو المكان المناسب لاتجاه "لام" الدولي - أي النقاش المدني لاعتداءات رأس المال العالمي - في تصور التدويل المعاكس؟ هل يجب علينا ، وهل نستطيع التفكير في الأمرين كمسألتين مرتبطين بشيء أكبر من مجرد تعارض بسيط؟

إن الشك فى كون الاتجاهات الدولية أو الكونية ليست أكثر من انعكاسات أيديولوجية لرأس المال العالمى قد جرى تجديده بلباقة بواسطة ماساو ميوشى Masao Miyoshi فى مقال نشره فى "التحقيق النقدى" ولاحظ فيه أن الشركات الدولية دأبت على التوسع الهائل فى السنوات الأخيرة ، وسوف تتزايد مطالبتها لكل العمال بالولاء للهوية المشتركة أكثر من هويتهم القومية، ويجب أن يكون الموظفون ذوو الهويات والأعراق المختلفة قادرين على التواصل مع بعضهم البعض. وبهذا المعنى فإن الشركات الدولية قد تدرت - على الأقل رسمياً وبشكل سطحي - على عمى الألوان والتعددية الثقافية. ويقول ميوشى إن المردود السياسى للتعددية الثقافية ليس أكثر من عملية إلهاء سطحية. وفى عصر الشركات الدولية يصبح المفكرون المحترفون الذين زرعت فيهم فى السابق فكرة أنهم أحرار ونقاد ومفسرون ذوو ضمائر أقل حرية و أكثر ارتباكاً لأن وجهة النظر نفسها التى اعتادوا تطبيقها فى نقدهم أصبحت الآن تهيئ لهم بواسطة القوة الاجتماعية نفسها التى اعتادوا النظر إليها كعدوهم : إن الشراكة الدولية هى تحديداً غير محلية وعالمية ، أى يفترض أنها متحررة من الانعزالية والقيود المزاجية ؛ لذلك يتساءل ميوشى: "هل يرغب مفكرو العالم فى المشاركة فى الشراكة الدولية ، وفى أن يكونوا من أنصارها المدافعين عنها؟ أما كيف يمكن للمرء أن يجد مكانه فى هذا التصور الجديد للقوة والثقافة الدوليتين دون الوقوع فى مصيدة الانتماء ذات الطريق المسدود ، فهذا هو أهم سؤال يواجهه كل ناقد ومنظر فى وقتنا هذا فى كل أنحاء العالم.

فيما وراء هذا المأزق التفسيري تبدو نقطة منطقية، فى غياب أى خصم دولى يضارع رأس المال الدولى يبدو أن المفكرين والمحترفين يجب أن يعودوا إلى الدولة القومية ، أو إلى دولتهم القومية بالذات ، وذلك لأن "الدولة كانت - وما زالت - تقوم بوظائف معينة ليس لها من الآن بديل. وعليهم أن ينظموا أنشطتهم داخل الوحدة الوحيدة القادرة حالياً على توفير مقاومة جادة مع مراعاة أن يفعلوا ذلك دون الوقوع فى مصيدة الانتماء ذات الطريق المسدود".

إن الانتماء المؤدى إلى طريق مسدود ليس تهديداً هيناً. فليس سرا أن نهاية الحرب الباردة قد أنعشت النزعة القومية فى الولايات المتحدة ، كما فعلت فى غيرها

كما أنه ليس سرا أن النزعة القومية تمثل من الإغراء لليسار قدر ما تمثله لليمين. ها هو ذا جون جوديس John Judis (قبل تحوله إلى اليمين و "الجمهورية الجديدة") يكتب في "هذه الأزمنة" على اليسار أن يستعيد من اليمين قضية النزعة القومية كنفويض للانقسامية والفردية. وعليه أن يؤيد السياسات والبرامج التي تفضل المصلحة القومية على مصلحة الشركات الخاصة أو مجموعات مصالح واشنطن. على اليسار أن يكون في طليعة أولئك الداعين إلى الإحياء الاقتصادي للدولة ، ويجب عليه أن ينتبه لحماية مصالح أمريكا ضد مصالح الحكومات والشركات الأجنبية ، والعولمين الجدد في وول ستريت Wall Street وواشنطن". وعلى كل من يهتم بالأمر أن يخمن ما يعنيه هذا ليس بالنسبة للحكومات والشركات الأجنبية ، بل للناس "الأجانب الذين عانوا حتى الآن بما فيه الكفاية من الحماية غير المحدودة لمصالح أمريكا".

وكما أوضحت في الفصل الأول ، فإن الجهود الحديثة والجريئة لتفكيك نظام الضمان الاجتماعي قد أعطت قوة إضافية إلى المنطق الذي أعزوه إلى ميوشي Miyoshi في الولايات المتحدة اليوم يقال إن السياسة الوحيدة المسئولة عن اليسار "الأكثر من أكاديمي" سوف تشمل التغلب على النزعة القوية المعادية للحكومة لدى الناخبين الأمريكيين ومحاولة إعطاء الولايات المتحدة شيئا مثل نظام الضمان الاجتماعي الذي يميز الدول الصناعية الكبرى الأخرى. ومرة أخرى فإن نظام الضمان الاجتماعي هو أيضا المجال الذي يمكن فيه للمصلحة الذاتية "للمفكرين والمحترفين" أن تتطابق - على الأقل مؤقتاً - مع مصالح أكثر أفراد المجتمع الأمريكي حرمانا من الامتيازات. وهو بذلك مجال لبرنامج تقدمي هام وقابل للتطبيق في أن واحد.

إن فوائد الاعتراف بالتطابق بين العاملين في مجال الثقافة وبين الدولة القومية يمكن أن تشمل - ولو من باب المفارقة - نزع صفة المحدودية عن اليسار الثقافي الأمريكي ، أو تزيين نزعة دولية خاصة (وبالطبع كل النزعات الدولية خاصة) يكون اليسار الثقافي قد أهملها حتى الآن. تقول ميجان موريس Meaghan Morris عارضة خبرتها عن الحالة الاسترالية لقرائها الأجانب "إن ممارسي تفسير الشكوك لم ينتبه إليهم أحد وهم يغمغمون بلا جدوى عند الخطوط الخارجية لمعظم مجالات الخلاف ، متحملين الاتهام بأنهم منغمسون في سياسة تهميش الذات التي يمولها المجتمع".

وهذه هي النتيجة نفسها التي يتوصل إليها عالم أصول الجنس البشرى 'بنيامين لى Benjamin Lee' حين يشكو من أن السياسة الثقافية الأمريكية لا فائدة منها ولا معنى لها فيما يسميه "المجتمعات المشبعة بالحكومة" - فى الصين على سبيل المثال - وهنا تطرح الفرضية نفسها بأن الحاجة إلى الارتباط بشكل بناء مع الحكومة قد يوفر أرضية مشتركة لنوع من النزعة الدولية المسلسلة، سلسلة من المشروعات الوطنية تتم المشاركة فيها على الأقل من خلال الوعى بالتطابق إن لم يكن بالتعاون الفعال لأية أهداف بولية.

هل يعنى هذا عمليا محاولة لإبدال النزعة المضادة للإمبريالية التي ربطت يوما ما بين العالمين الأول والثالث (بصراحة بدون النظر غالباً إلى أماكن أخرى خالية من العدالة) بتقارب جديد فى مرحلة ما بعد الحرب الباردة بين متقفي العالمين الأول والثانى خصوصاً وأن هؤلاء الآن واقعون بين فكر حكومة فاشيستية ، وتخریب تحدته السوق المفتوحة؟ مثل هذه النزعة الدولية سوف تكون أقل جدة لليمين الأمريكى منها للييسار الأمريكى ، و بعبارة أدق سوف تجذب جيل اليسار الجديد - الذى تشكل فى الستينيات وفى الحرب الفيتنامية - نحو اليسار الأقدم والأرسخ ثقافيا الذى تشكل أثناء الحرب الباردة. وسوف يتطلب هذا المشروع - الذى تحركه بنسبة كبيرة - الحاجة إلى تحالف مؤقت للدفاع عن دولة الرعاية بين اليسار الثقافى وأفراد مثل ريتشارد رورتى R. Rorty الذين هم ليبراليون بمعنى غير معنى السوق الحرة سوف يتطلب المشروع بالضرورة بعض التنازلات أمام الرضاء الليبرالى عن امتياز طريقة الحياة الأمريكية".

حتى لو بدا من المرغوب فيه ضخ بعض القوة فى الأنواع الخاسرة من النقاش السياسى فإن مثل هذا التحالف لن يكون سهلاً. وسواء أكان ثمنه غالياً جداً أم لا ، فلا بد أن نتعلم شيئاً من المسائل التي يتحتم علينا بيعها بثمن بخس على وجه التحديد الاستثمارات فى العالم الثالث ، وما يرتبط بها من استثمارات فى مجال الثقافة. ومن الناحية السياسية كانت الثقافة تعنى توسيع نطاق ما هو مهم حقاً فى المجال السياسى. ولكن هذا التوسيع لا يشمل فقط اللغة العادية والأنشطة الاجتماعية اليومية التي يسخر منها رورتى - وله بعض التبرير - باعتبارها أيديولوجية برجوازية شائعة

مفسدة بشكل كبير ، بل إن هذا التوسيع يشمل أيضاً "الأفعال والأحداث الحقيقية" فيما وراء حدود الأمة. بعبارة أخرى يبدو أن الثقافة كانت من قبيل حصان طروادة الذى أمكن بواسطته تهريب التضامن مع الآخرين البعيدين والمسئولية تجاههم إلى أفكار أمريكا عن الحقيقة السياسية وثيقة الصلة بالموضوع ، وعن المجال العام ، وهى أفكار يود رورتى والآخرين أن يحصروها داخل الأمة وواجباتنا الوطنية حيالها.

إن هذا يلقي بعض الضوء على تحالف غريب آخر بين اليسار الثقافى وبين المناصرين فى الجنوب أو العالم الثالث الذى اختار أن يتحدث باسمهم غالباً (وفى ظل صراع تمثيلى واضح) ، وأنا أتمنى أن يساعدنا هذا على رؤية اليسار الثقافى كتكوين دولى متميز يجنى بعض الفوائد مقابل مراوغته السياسية الواضحة. ولكن النقاش ليس نقاشاً مقنعاً فى صالح النزعة الثقافية لليسان الثقافى. وعلى مثل هذا النقاش أن يثبت قوته بقبول التحدى الهائل لاكتشاف كيف "يستغل" الطرق غير المباشرة للتضامن الدولى.

ولو كان ترتيب الأمور مع الليبراليين يعنى نقل مفردات العمل بعيداً عن "الثقافة" فى اتجاه المجتمع المدنى مع حصر تعريف "الجمهور" فى نطاق الدولة القومية ؛ إذن وفى مختلف الأحوال لن يكون أى من الإصدارات الدورية التى نناقشها هنا ذا صلة قوية بالموضوع. ومع ذلك ربما أمكننا أن نضع أيدينا على بعض الرغبة فى إعادة النظر فى علاقاتهم بالليبرالية ، وذلك من خلال اتجاهها الملحوظ - رغم أنه غير مستقر - من ناحية مفردات ومؤسسات "الجمهور" خاصة - وليس حصراً - على المستوى الدولى. ومع الابتعاد عن تقييم الاختلاف ، أو على الأقل الالتزام بعدم التوقف عند اكتشاف الاختلاف، فإن هذا الاهتمام بأشكال الجماهيرية يعدل أيضاً الالتزامات المشتركة لهذه الإصدارات إزاء الثقافة بشكل أكثر استفزازاً أنه يرفض أن يحدد معنى الثقافة كمقابل للسوق. أى أنه يرفض أن يعلق ادعاء الثقافة الضمنى بأنها عامة، وهو الذى ساعدها على البقاء على مدى موروثات "الثقافة والمجتمع" ابتداء من رالف والدو إيمرسون Ralph Waldo Emerson وماثيو أرنولد Matthew Arnold إلى مفكرى نيويورك على معارضة ضمنية لخصوصية السوق.

إن هذا يشير إلى تغير خطير في تعريف مفهوم المجال العام. بالنسبة لـ جورج هابرماس J. Habermas ، ليس الاقتصاد بآية حال جزءاً من المجال العام إذ إن نظريته المعيارية غير التجارية إلى المجال العام قد استوعبت كثيراً من المعالجات المعاصرة للمجتمع المدني ، والتي بالمثل تستبعد الاقتصاد ؛ رغبة في الحفاظ على نقاء مثاليات المجتمع المدني أو وظائفه المهمة. ورغم أن "الثقافة العامة" تحتفظ ببعض الولاء لهابرماس ، فإن مفهومها للمجتمع المدني يترك مجالاً لتكرار التفاوض مع الأفكار المختلفة للاقتصاد السياسي التي عالجها أبادوراى Appadurai ببراعة في "الفوراق والاختلافات" مجالاً لإعادة التفكير ليس في الفوراق بين الثقافة والرأسمالية ، بل في نقاط التقائهما. وعلى سبيل المثال يقول كريج كالهون Craig Calhoun إن "المساهمة المبكرة الحساسة للأسواق في فكرة المجتمع المدني كانت إظهاراً لإمكانية التنظيم الذاتي. إن الأسواق وضعت أيدي مفكرين مثل آدم فيرجسون Adam Ferguson و آدم سميث Adam Smith على فكرة أن نشاط الناس العاديين يستطيع تنظيم نفسه بدون تدخل الحكومة". هل هذا مثال متسرع ينبغي تجنبه لنبحث عن التنظيم فقط خارج السوق أو ضده؟ أم - على العكس - هل يستمر في البقاء كنموذج لكيف تستطيع الثقافات أو الجماهير امتلاك استقلال ذاتي ملموس أو حتى معاكس داخل السوق ، أو بواسطتها؟

في عدد خريف ١٩٩٤ عن "المجال العام الأسود" بدا أن "الثقافة العامة" تتبنى الموقف الثاني المضاد لهابرماس Habermas .

"إن المجال العام الأسود هو قومية ما بعد السواد ، ويشمل مهاجري الشتات (الدياسبورا) بين أتباعه الأوائل. وكما تظهر ساحات السوق الدولي باستمرار ، فإن الهجرة الدولية للسلع والعلامات التجارية والحكايات توجد الحياة السوداء على المستوى العالمي ، وفي كثير من السجلات. إن البضائع تنقل القومية والعلامات العنصرية ، ومع ذلك فإن قيمتها للدياسبورا السوداء تتمثل في احتمال وجود مجال عام يتركز حول تداول وامتلاك الأشياء السوداء. إن المجال العام الأسود بهذه الصورة ليس دائماً عنصراً مقاومة يتحدى الحداثة ، ويجد راحته في سياسة الهوية والاختلاف ، ولكي نفكر في المجال العام الأسود لابد أن نكون مستعدين لإعادة

التفكير فى العلاقة بين الأسواق والحرية ، بين البضاعة والهوية ، بين الممتلكات والمتعة".

إن هذا يوفر لنا نقيضاً قويا للربط بين الرأسمالية والثقافة السوداء فى معالجة هورتنس سبيلرز Hortense Spillers الأخيرة للمثقفين السود فى "الحد رقم ٢" حيث تجرى محاولة مفيدة لتحرير المثقفين السود من مغبة "نجاحهم النسبى" داخل اقتصاد إنتاج معرفى ما يزال رأسماليا بصورة رسمية - أيا كان محتواه - وكذلك تحريرهم من الحمل الثقيل لتمثيلهم النواتر الانتخابية السوداء. "هذا الشلل الفكرى الناتج عن الإحساس بالذنب للنجاح النسبى ، والوهم العميق حول قدرة المرء على قيادة الجماهير (والمؤكد أنها ليست واحدة منهم) بعيدا عن مدينتهم الفاسدة . هذا الشلل يعجز المثقف عن الحركة على الأرض التى يقف عليها الآن". إن الرغبة فى الانسياق وراء "الواعظ الأسود" الذى تجده فى كورنل وست Cornel West أو فى أى صورة أخرى من صور المثقف المتناسق هى علامة على الحنين الطاغى إلى الماضى. والحق تقول سبيلرز حين تشير إلى أنه من الممكن حماية الاستقلال النسبى للعمل الفكرى دون أى اضطراب إلى القول بأنه "عام" بأقوى المعانى وأكثرها حنيناً إلى الماضى. ومع ذلك تستطيع سبيلرز أن تعيد المثقفين السود إلى الإحساس الواقعى بعملهم الملائم فقط بالعودة إلى لغة الحنين التى هى عماد المشاعر الإنسانية بوضع الثقافة والنقد فى مقابل "حضارة العمل". "إننا قد نقترّب من التعبيرات المبتذلة حين نقول إن معاهد اليوم - إذ تحط من قدر الوظائف المهمة فى المجتمع - قد أصابت نفسها فى القدم، فبعدم الاستقرار الإدارى ، والانغماس فى أعمال جمع الأموال ، والانشغال بالصورة والاسم والعلاقات العامة أخلت معاهد اليوم بأقدس واجباتها - إن جاز التعبير - فى تغذية الحياة العقلية للحضارة التى عهد بها إليها".

بدلاً من وضع الثقافة فى مقابل التجارة الذى تشترك فيه نزعة سبيلرز الإنسانية مع هابرماس Habermas . فإن "الموضوع الاجتماعى" يتوافق مع منتقدى هابرماس مثل أوسكار نيغت Oscar Negt وألكسندر كلوج Alexander Cluge كما توضح لنا ميريام هانسن Miriam Hansen: "بينما يرى هابرماس ومنظرو المجتمع المدنى مثل تشارلز تيلور أن الوظيفة السياسية للمجال العام تتركز مبدئياً فى قدرته على تحدى

وتحديد وتغيير مسار سياسة الدولة ، فإن نيجت وكلوج لا يؤكدان تلك الوظيفة ، ويمدان مفهوم السياسية إلى كل مواقع الإنتاج وإعادة الإنتاج فى المجتمع . وإعادة الإنتاج هنا تشمل مجالات التجارة والاستهلاك كما أن الاهتمام بإعادة الإنتاج يستدعى الجدية فى التعامل مع مواقع الإنتاج وإعادة الإنتاج كعوامل استهلاك . وفى بعض الأحيان لا يعنى هذا فقط التحليل الجاد للعمل الثقافى المنجز فى التبادل الرأسمالى ، بل الكشف عن مميزاته .

وعلى غرار مناقشة حقوق الإنسان ، والعودة القائمة على المعلومات والاتصالات البعيدة . فإن النزعة الدولية بخصوص البيئة تأخذ طريقها الآن تدريجياً إلى الوعى العام . وكما يلاحظ روس Ross فى "الجو العجيب" فإن الجمهور الذى يتردد على سمعه أن "حركة أجنحة الفراشة فى بيرو يمكن أن تحدث إعصاراً فى ألبا" قد أخذ يعتاد على الصورة العالمية "للاعتماد المشترك" . وهذه نقطة نتوقف عندها . إن الحظر يكمن فى أنه - فى ظل التقدير العام والمتزايد للترابط المتبادل - سوف تنوب "بعض" الروابط عن "كل" الروابط . وقد أعلن بول إيرليك Paul Erlich ، وهو يتحدث فى اجتماع يوم الأرض عام ١٩٩٠ : " قد تخرج بقرة ريحا فى إندونيسيا ، ويموت أحفادك فى مظاهرات تطالب بالطعام فى الولايات المتحدة" . ويعلق روس بأننا نجد مثلاً أوضح فى التأثير العالمى لما ينبعث من السيارات فى أمريكا الشمالية : "إن النتيجة الطبيعية لقصة إيرليك هى أن ما يحدث فى أمريكا الشمالية له تأثير أكبر بكثير على الناس والحياة الاجتماعية فى إندونيسيا وبيرو ، مما يحدث بالعكس" . ولكن روس يقول إن حماة البيئة الذين يطلبون من سكان أمريكا الشمالية أن يتحملوا مسئولية هذه الأفعال يخلقون النوع الخاطئ من الوعى الشعبى العالمى . فمن بين "التكلفة الثقافية لتحويل الناس إلى مواطنين عالميين" هناك "الاتجاه القوي لإعطاء الأفراد إحساساً معنوياً عميقاً بالمسئولية عن المشاكل البيئية بالغة الخطورة ، والتي يجب أن يتحملها - فى المقام الأول - المديرين المشتركين وحملة الأسهم" .

إن هدف روس المحدد كما اتضح أخيراً فى "نظرية حياة مجرمى شيكاغو" هو المناقشة البيئية "للندرة" التى يصفها بأنها "أداة سياسية يستعملها الأقوياء بمهارة كما لاءمت أهدافهم" .

فى التعاليم اليهودية / المسيحية يشار إلى الندرة وحب الفقر والتكشيف باعتبارها من الفضائل. ولقد ساعدت هذه الموروثات بالتأكيد على تقوية نزوع دينى شديد لدى حماة البيئة باعتبارنا جميعاً مذنبين بينيين فى عالم خرب.. وبينما يدور رأس المال دورته الأخيرة فى حفلات الصخب ، فإن الندرة - فيما يتصل بالبيئة - قد أصبحت موضوعاً جديداً من موضوعات التنظيم توجهه قوة الإحساس الدينى بالذنب على مستوى الضمير الفردى. والنتيجة هى تبرئة المسئولية المشتركة من ناحية ، ومن ناحية أخرى الهروب بمبدأ المتعة الذى تحتاجه السياسة البيئية بكل قوة ؛ لكى تكون شعبية وحرّة.

ويتبقى رغم ذلك قدر من الشك بخصوص ما إذا كان من الممكن تجنب مستوى الضمير الفردى حتى (أو خصوصاً) فى البحث عن نزعة دولية جديدة. إن مذهب المتعة المتحررة هو فى الحقيقة أحد المفاتيح إلى الرغبات العميقة وغير القويمة للأمريكى العادى، الرغبات التى يمكن القول بأن اليسار الثقافى الأمريكى قد عرف نفسه بأن تمسك بها بقوة. وكما قال جيمس ليفنجستون James Livingston قد يحدث تيار اشتراكى جديد فى الولايات المتحدة فى "عصر الوفرة" فقط إذا تم توجيه اهتمام أكبر إلى الثورة الثقافية التى أخذت تتشكل بهدوء داخل الشركات والاستهلاك. ولكن حتى هذه الإمكانية الخادعة يجب ألا تسمى أبصارنا عما لا تقوم بتغييره على المستوى الدولى. إن هناك صعوبة مستمرة فى إيجاد شىء مشترك آخر ، ليس مجرد شىء مشترك أكثر عدلاً ، بل أكثر تعويضاً بين التقدمية المحلية ، وبين الندرة اليومية الساحقة والثقيلة فى العالم الواقع خارج حدودنا حيث لا مبرر للتنبؤ بأن ما أسماه وليم جيمس William James "النزعة الصناعية الكونية المسالمة" سوف تصل ذات يوم قريب. ويبقى أمامنا تحد تجاوز بؤر واندفاعات الثقافة المستقلة إلى بؤر واندفاعات البقاء الاقتصادى. وفى الوقت الراهن ، وربما فى المستقبل القريب ، فإن إثارة موضوعات الوفرة وما بعد الندرة كشعارات سياسية قد تظل نقطة تميز للتقنيين المثاليين فى مجال المعلومات الرقمية الذين يسعدون بربط أنواع الوفرة بعضها ببعض. وأياً كانت سلامة سيطرة مذهب المتعة على الضمير الشعبى المحلى ، فإنها تأخذ بالضرورة شكل "الشمال ضد الجنوب" (أو ربما الشمال الغربى ضد الجنوب والشرق) حيث تستمر "وفرتنا" فى إحداث "ندرتهم" وتجاهلها.

ليس هذا تأكيداً على أن أية نزعة دولية جديدة لا بد أن تأخذ الشكل التنظيمي الشاعر بالذنب للتقشف الثوري ، وهو من مبادئ ربط الحزام ومقاومة الاستهلاك داخليا . وربما تكون هناك طريقة أخرى لعمل شيء مؤثر بخصوص التعاسة البالغة والمستمرة للعاملين الثاني والثالث. ولكن علينا أن ننتظر لنرى كيف تستطيع أية نزعة دولية لا تصبغ هجومها على "المبالغة في التنمية" بصبغة أخلاقية أو حتى شبه دينية، كيف تستطيع أن تكسب تأييد الولايات المتحدة القوي لإعادة التوزيع الجذرية للموارد العالمية التي طال تأجيلها أكثر من اللازم.

الفصل الثالث

المرتفعات الغربية

العيون الإمبريالية - العالمية - حقوق الإنسان

"إن الاقتصاد السياسي يوجد طاقة كونية عالمية تخترق كل الحدود والقيود، وتجعل من نفسها السياسة الوحيدة، والعالمية الوحيدة، والحد الوحيد، والقيود الوحيد"

كارل ماركس

"ليس بمقدور أي غريب مرفه أن يدرك أبعاد القمم الفريدة الغامضة مستعينا بجهاز زائف لقياس الزلازل"

حكيم مجهول

في الفصل الأخير من كتابها "عيون إمبريالية" تقدم ماري لويز برات Mary Louise Pratt نقيضاً لما كانت تسميه "المشهد الرئيسي في كل ما أبحثه": المشهد الذي يراه المسافر الأوروبي حين ينظر إلى العالم غير الأوروبي من نقطة مراقبة متميزة على قمة جبل، أو - فيما بعد - من شرفة أحد الفنادق. إن برات تجد بعض المنظورات التي تفضلها، فيما كتبه امرأة أوروبية - ماري كنجزلي Mary Kingsly - وفيما كتبه رجل أفريقي أمريكي - ريتشارد رايت Richard Right - عن رحلاتهما. عند كل من كنجزلي ورايت تميل المشاهد المتعارضة إلى أن تحدث "بالليل حين يتلاشى الانفصال في علاقات الرائي بالمشهد". زد على ذلك - كما تلاحظ برات - أن المكتشفات الإناث مثل كنجزلي "لا يقضين وقتاً طويلاً على قمم الجبال، ولاهن مؤهلات لذلك". إن كنجزلي تفضل المستنقعات التي تتفحصها لا من خلال رؤيتها من أعلى، أو حتى بالطواف حولها بل بالخوض خلالها في قارب، أو بالغوص حتى العنق في مائها وطينها.

إن الفرق بين مستكشف نكر أبيض على قمة الجبل أو فى شرفة (حيث تكون الرؤية من "لا مكان") وبين المسافرة الأنثى أو السوداء بالليل أو فى مستنقع (حيث تكون الرؤية من "مكان ما") يمكن وصفه بأنه تعارض بين العالمى الزائف وبين الخصوصى الحقيقى. غير أن الانتقال المعتاد من الأول إلى الثانى يمكن وصفه كذلك - ربما بقليل من التحيز - كحكاية غير مقبولة عن التقدم الإدراكى. ولو وافقنا على ما تقترحه نانسى هارتسوك Nancy Hartsok بالكشف عن زيف "المشهد المرئى من القمة" وتبيننا بالتالى فكرة "وصف العالم كما يرى من الهوامش"، فإننا نفترض وجود معيار للهامشية يجعل ترك "الرؤية من القمة" وضعا أفضل، حتى لو بدت فكرة التحسن مستبعدة بسبب عدم الاتساق المكاني بين "الهوامش" و"القمة". هذا التحسن المقنع كمثال لما تصفه أماندا أندرسون Amanda Anderson بأنه "المعيارية المستورة" يتخفى فى كل تفسير يقال إنه قادم من الهوامش، وفى كل قول يأمرنا بأن نتكلم عنها (أو نحدد مسافتنا منها). ومن أقوال فيليك دارشوار Vivek Dhareshwar أن النقد اليوم يجب أن "يفحص موقعه ومكان إنتاجه". إذا عرفنا درجة قبول هذا التوجيه - ودعك من تنفيذه - فإننا نفترض أن "الرؤية من القمة" يمكن إعادة تصنيفها يوما كشيء من بقايا الماضى، أو كضحية لصورة فعلية أو محتملة من صور التقدم.

بهذه الإشارة الواضحة إلى أن إنكار العالمية هو جزء من أقوال معاصرة عن التقدم، وهى نفسها أقوال تعتبر مثالا على العالمية، فإننى لا أحاول - من خلال المراوغة المنطقية - أن أدافع عن العالمية. أنا فقط أقترح أن الدفاع عن العالمية مثل الهجوم عليها، هو مهمة لا غناء فيها لأنك لا تستطيع اليوم أن تجد فى بلدنا أحدا يرى واحداً من الرأيين. وقد كتبت مؤخرا المؤرخة المحافظة جيرترود هيملفارب Gertrude Himmelfarb : "حينما ظهرت إلى الوجود مصطلحات مثل التعددية الثقافية، وما بعد الحداثة، فإنها لم تواجه تاريخاً يميل إلى الاستبدادية والعالمية، بل كان التاريخ وقتها قد اكتسب النسبية والتعددية، ونحن الآن لم نعد نرى دعاة العالمية المزعومين جالسين وراء الاستحكامات القديمة نفسها. ولكن إذا لم يتمسك أحد بالفعل بتلك الصورة من صور الاستبداد الفكرى التى يقف الكثير منا ضدها؛ إذن فما معنى أن نرى أنفسنا معارضين للعالمية؟

يبدو هذا سؤالاً ملحا حقا إذا اعترفنا بأننا - نحن أيضاً - واقعون لا محالة في شراك لحظة أو درجة أو صورة من النقاش العقلاني المعياري. ما الذى يجدُ لو أن هذه العالمية بعبارة لوتشى إيريجاراي Luce Irigaray ليست عالمية واحدة؟

إذا كان الوقت لم يحن بعد لأن نقول إننا جميعا معارضون للعالمية الآن، فإن الوقت قد حان فعلا للتخلي عن الافتراض المريح بأن هذه أو تلك - العالمية ونقيضها - تناضل ضد مجموعة من الأعداء المتخندقين دعاة المبادئ الملتمزين تماماً وبالضرورة بالرأى المعاكس، بعبارة أخرى بأن أياً منهما تعمل ما لا بد من عمله على وجه السرعة. إننى أرى أن الذى ينبغى عمله لمصلحة نقيض العالمية الذى نشترك فيه - برات وأنا - هو أن نهز المصطلحات الفضفاضة مثل "النزعة الكونية" و"النزعة الدولية" لنخلصها من العالمية العقلانية التى وقعت فى حبالها منذ كانت Kant، وبذلك تقوم بالعمل المهم لتحديد وتقوية ومراجعة ونشر السياسة الكونية أو الدولية التى ستكون أكثر تحديدا لذاتها وأكثر فعالية من كل ما رأيناه حتى الآن. إن المفارقة البسيطة فى مفهوم "التقدم نحو معاداة التقدم" يشير إلى أن مثل هذه السياسة لن تهرب هروبا تاما من النزعات العالمية التى جرت العادة فى كثير من الأحيان على ربطها بها أو دمجها فيها. والفرضية التى أطرحتها هنا هى أنها يمكن أن تتفاوض باسم نفسها من أجل الانضمام إلى العالمية بشروط أكثر تميزا، أى أكثر اتساعا وأكثر وعيا بالذات.

إن "عيون إمبريالية" تحسن بدء هذا العمل التفاوضى أولاً بإدراك مشاركتها الحتمية فى أشكال عديدة من العالمية. ونحن نلمح - على الفور - شجاعة برات الذهنية غير العادية فى رفضها تبني صورة "الرؤية من لا مكان"، أى رفض انتقاد المسافر الأوروبى الذكر (الذى تفترض آراء كثيرة أنه مخطئ فى كل شىء) بدون تقديم أمثلة مقابلة توضح كيف يمكن تقديم وصف سليم - أو على الأقل وصف أفضل - للأرض الغريبة. كما أنها تشرح لماذا كان من الممكن تقديم وصف أفضل. وكل من كيف ولماذا هى بالطبع مناشدة لمناقشة معيارية عامة سبق أن تعلم النقاد الحريصون أن يتجنبوا نقاطها الضمنية مهما كانت عموميتها متضمنة فى مقالاتهم النقدية.

كقريئة توضيحية لمستنقع كنجزلى الأسود تقابل برات بين الرؤية من قمة جبل أو شرفة فندق، وبين مصدرين أو مبدئين بديلين لشخصية المسافر. الأول هو ازدواجية الوصف متمثلة في الأفريقي/الأمريكي ريتشارد رايت، والفرنسي/الجزائري ألبير كامى Albert Camus. تقول برات: "إن كون المرء ذا هوية مزدوجة مثل كامى أو رايت يفتح الطريق إلى أن يكون غريباً سهل الحركة دون الوقوع فى الأخطاء العادية لوجهة نظر الذكر الأبيض".

حين نقول هذا، فإننا نتهياً لسماع الاعتراض بأن كل إنسان تقريباً يستطيع تجنب هذه الأخطاء، الأمريكى على الأقل يستطيع ذلك. ولأن الهوية المزدوجة فى الولايات المتحدة هى الاستثناء لا القاعدة، فإن الخطورة تكمن فى إبدال المسافر الأوروبى الذكر - كنموذج عالمى للطريقة الخاطئة فى النظر إلى سائر العالم - بالمسافر الأمريكى (ربما من أى من النوعين) كنموذج عالمى مقابل للطريقة الصائبة. إن اللجوء إلى هذه العالمية الأمريكية الجديدة سوف تكون له عواقب سياسية. فى مقال نشر عام (١٩٩٤) قال يوسى شين Yossi Shain مستشهداً بكتاب لويس جيرسون Louis Gerson عام (١٩٦٤) عن "الأوصاف المزدوجة" فى السياسة والدبلوماسية الأمريكيتين قال إن "الانفتاح الفعلى والمنظور للحكومة الأمريكية لتأثير المسائل العرقية" يعتبر علامة على إمكان إقناعها بواسطة "مجموعات الدياسبورا بتشجيع مبدأ الديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان حول العالم". ولكن حينما "تتجاوز الرغبة فى تقدير التنوع الذى يشكل الولايات المتحدة حينما تتجاوز حدودها، وترفع من شأن التعددية الثقافية الأمريكية باعتبارها متمائلة شكلاً مع العالم" كما يقول جورج يوديتشى George Yudice فى مقال عنوانه "نحن لسنا العالم"، فإن النتيجة الأقرب هى صورة جديدة وخطيرة من القومية الأمريكية. والمثال القوي الذى يقدمه يوديتشى هو تعبئة ١٩٩١ ضد العراق: "إن جيش الولايات المتحدة ذلك المدافع العالمى - أو بعبارة أدق المرتزق العالمى - عن التجارة الحرة لمصلحة رأس المال العالمى قد صورَّ على أنه رمز للتعددية الثقافية من خلال المشاهد التليفزيونية التى روَّجت لحرب الخليج فى أسواق العالم".

والمبدأ الثانى الذى تواجهه به برات "المشهد الرئيسى فى كل ما أبحثه" هو - ربما لمزيد من الدهشة - ما يسميه يوديتشى "مصالح رأس المال العالمى".

تقول برات: "إن هناك سيدة إمبريالية - ولكنها معارضة للاستعمار (كنجزلى) - قد استغلت شهرتها ككاتبة ومستكشفة لمحاولة تأييد وجهة نظر السوق الحرة فى أن التوسعية والعلاقات الحدودية يستحسن أن تبقى فى أيدي التجار. إن الإدارات الاستعمارية، والعمليات التبشيرية، والشركات الكبرى كانت كلها قاهرة ومدمرة وغير عملية". بعبارة أخرى من وراء مشروع كنجزلى لاستعادة "البراءة الأوروبية"، ومن وراء "طريقتها الخاصة فى أن تكون أوروبية وهى فى أفريقيا" كان هناك التزام نحو "احتمال التوسع الاقتصادى دون سيطرة أو استقلال".

وتلفت برات الانتباه إلى حقيقة أن اقتراح كنجزلى الذى يبدو أنه مصمم خصيصاً للاستجابة لآلام الأوروبى الذى هبط فى مستنقع بعد وقوعه من قمة الجبل. هذا الاقتراح يشكل مفهومها الخاص للتفوق، حتى ولو حاول أيضا "التفرقة بين التفوق والسيطرة". وفى إصرارها على أن "علاقة التفوق الضمنى بين الرأى والمرئى" ليست هى النوع الوحيد للتفوق، وأن التفوق بشكل أو بآخر هو جزء أساسى من النظرة الفاحصة، فإن برات ترفض بشجاعة النقاء المغرى - ولكنه خادع - للوقوف خارج السلطة، أو خارج الرغبة فى السلطة. وإنها لمسافة قصيرة تلك التى تقع بين هذا الرفض النموذجى، وبين الانتهاء إلى أن تقييم برات لمستنقع كنجزلى لا ينفصل عن المصدر البديل للقوة المتفوقة غير المسيطرة التى ظنت كنجزلى أنها قد عثرت عليها فى عمليات السوق. بعبارة أخرى ليس من الصعب استنتاج أن علاقة كنجزلى الحسية بالمستنقعات ليست تعبيراً بسيطاً عن جنسها، ومتعارضاً مع مناصرتها لإمبريالية التجارة الحرة، ولكنه متماش مع جنسها ومع التجارة الحرة فى آن واحد. إن المستنقع رمز للذاتية الأنثوية، وفى الوقت نفسه رمز للتسطيح أو التمييع الذى يجرى به السوق. وفى الحقيقة يمكن اعتباره عرضاً طوبوغرافياً للعملية التى تتم بها إذابة كل الجوامد إذا استشهدنا - بتصرف - بالمانيفستو الشيوعى ("وإذابة" واحد من رموز برات المفضلة). فى المستنقع يكون الخط الفاصل بين الجامد والسائل قريباً وغير منظور فى الوقت نفسه. ويمعارضة التسلسل الهرمى السلطوى، وبالإلهام المتأرجح إلى علاقة غامضة لا تتميز بالثبات بل بعدم الحسم تعثر الرأسمالية فى المستنقع على صورة أفضل لها، مما تعثر عليه فوق قمة الجبل. وكما تفعل كنجزلى نفسها، فإنها تدعو إلى نوع من التفوق يتجنب النموذج المرئى الكريه للسيطرة من أعلى.

ويعطينا سلافوي زيزيك Slavoj Zizek القدر نفسه من الدهشة حين يؤيد هذا التطابق بين السوق والمستنقع بقوله إن ثنائية السيد/العبد عند هيجل Hegel - واحد فوق والآخر تحت - لا تعبر بدقة عن المجتمع الرأسمالي. ويقول إن قواعد السوق تعنى تقديس البضائع، وتقديس البضائع لا يتماشى مع تقديس العلاقات الإنسانية. وطبقا لما يقوله زيزيك فإنه " في المجتمعات التي يعلو فيها تقديس البضائع يتدنى فيها تماما احترام العلاقات بين الرجال، بينما في المجتمعات التي يعلو فيها تقديس العلاقات بين الرجال، أى في المجتمعات ما قبل الرأسمالية لم يظهر بعد تقديس البضائع". إذن فالتحول إلى الرأسمالية كان معناه نهاية ذلك النوع من السيطرة المباشرة الصريحة لفرد على آخر، وهو ما تجسده برات في عبارتها المجازية: "المشهد الرئيسي في كل ما أبحثه". "إن موضع التقديس قد تحول ... من العلاقات الذاتية المتبادلة إلى علاقات بين الأشياء، ولم تعد العلاقات الاجتماعية الحساسة - علاقات الإنتاج - واضحة في شكل العلاقات الشخصية المتبادلة، علاقة السيطرة والعبودية (أو السيد وعبده، وهكذا). وكما قال ماركس فإنها تخفى نفسها وراء أشكال العلاقات الاجتماعية بين الأشياء، بين منتجات العمال".

وحسبما يشير زيزيك: إذا كانت السوق تضع نهاية للسيطرة الهيجلية، فسوف يتضح أن عبارة السيد/العبد هي نفسها مثال لنوع من التعميم الهيجلي أو "السيئ" دأب معارضو هيجل ومعارضو العالمية على الاستفادة منه، وبهذا المعنى فإن العبارة المجازية لبرات عن المستنقع النسائي وقمة الجبل الرجالية هي عبارة تنطوي على تدمير ذاتي؛ لأن التعارض بين التشبيهيين البصريين يمحي بسبب غموض مدلولات المستنقع، وهو الغموض الذي يصاحب تعميم علاقات السوق. كذلك فإن التشابه بين الأمرين لا بد من تطبيقه على الحاضر، فإذا كان التفوق بالنسبة للسيطرة هو كالسوق الحرة بالنسبة للحكم الاستعماري، إذن فإن تفضيل برات لکنجزلى يضعها في صف الهيمنة الإمبريالية الجديدة لأمريكا في الفترة من نهاية الاستعمار وبدء الاستقلال الرسمي، والتي تعتبر بالمثل نموذجا للتفوق بدون سيطرة. ويبدو حينئذ أن حجتها لا تعتمد فقط على المجانسة الرقيقة والحتمية للنساء والسود، بل كذلك على الأثر غير المرئي لاثنتين من القضايا الكلية الخفية في أمريكا الشمالية في أواخر القرن العشرين، الجنسيات المزبوجة والسوق، وهي تبني عليهما صورة مميزة لأمريكا الشمالية عن "التقدم".

ما أريد توضيحه هنا ليس أن العالمية المعارضة للإمبريالية مثل العالمية الإمبريالية التي تناقضها، من المحتم اختزالها لتطابق مصالح موقع نشأتها المحلية لأننا إذا جعلنا الأمة هي المجال الحتمي للنزعة الدولية بهذه الطريقة، فإن هذا سيعني مجرد الحركة - كما يحذر إرنستو لاكلاو Ernesto laclau وشانتال مرف Chantal Mouffe - "من المعنى الجوهرى للمجموع إلى المعنى الجوهرى للعناصر". أنا فقط أقترح أنه إذا كان انتقاد العالمية مقصورا على نوع أو آخر منها، وإذا كانت المسائل الكلية (كما قالت ديانافس Diana Fuss عن القضايا الجوهرية) التي نتقبل قراراتها دون تأمل؛ لأن انتقادات العالمية تصرف نظرنا عن ذلك، إذن فنحن فى حاجة إلى أن نحول انتباهنا الدقيق عن مناقشة العالمية ومناقضاتها، ونركز بدلا من ذلك على القضايا الكلية التي كانت تخفيها بدون شك ليس لكى ننتهى منها، بل لكى نناقش معايير التمييز بينها.

لكى نتناول المثال السابق من الواضح أننا نحتاج إلى أن نلقى نظرة أخرى على عالمية السوق، العالمية التي توشك أن تمر دون أن نلاحظها لأنها لا تعتبر مثلا أعلى مرغوبا فيه رغم أن ذلك لا يقلل من عالميتها المؤثرة. وحتى معارضو العالمية المتحمسون يجدون من الصعب الاستغناء عن فكرة ما عن سوق رأسمالية عالمية حقيقية كما أرادوا أن يبرروا التباينات الفعلية التي تخفيها العالميات المزيفة. ومع ذلك فإن ما يذكره زيزيك عن أن الرأسمالية تزرع صورة هيجل العامة عن المسيطر (بكسر الطاء) والمسيطر عليه يمكن تفنيده على أساس أنه سواء كانت مثل هذه المنافسات الزوجية غائبة عن علاقات الإنتاج الرأسمالية أم لا، فهي بالتأكيد ليست غائبة عن علاقات النوع والعنصر والإمبريالية الجديدة. إن شعارات مثل "السياسات الصغيرة" والشخصى هو السياسى" أيا كانت ملامح النقص فيها قد أوضحت ذلك تماما. ومن بين الكثير الذى ديج ضد التركيز على أوروبا، وضد هيجل، فإن جدلية هيجل عن السيد/ العبد تظل شكلا أساسيا لعلاقات العالم الأول/ العالم الثالث، مثل تلك التي تناقشها برات. وأثناء إدانة التعارض بين العالمية والإقليمية (الوطنية). يقول ناوكى ساكاي naoki Sakae : "إن العلاقة بين الغرب وغير الغرب يبدو أنها تسير حسب النهج القديم والمعتاد للسيد والعبد".

إذا كان الأمر كذلك، فإننا حينئذ نخطئ إذا عاملنا "السوق"، أو الرأسمالية العالمية كقضية كلية مؤثرة. وقد ساهم افتراض أن الرأسمالية هي حقا عالمية بمعنى السيطرة على كل ملامح الحياة الاجتماعية ساهم أكثر من أى شيء آخر فى إعادة خلق قضية العالمية فى زماننا. على سبيل المثال يقول نيكولاس جارنام Nicholas Garnham : "إذا سلمنا بأن النظام الاقتصادى ذو أبعاد عالمية حقا، وفى الوقت نفسه يضع الخطوط لقدر كبير من العمل الاجتماعى، فإن المشروع التنويرى للديمقراطية يتطلب منا أن نجري الرهان الباسكالى (Pascalian) على العقلانية العالمية لأنه بدون ذلك لن يمكن تحقيق المشروع التحريرى للتنوير، وسوف نظل - بدرجة كبيرة - خاضعين لنظام خارج عن سيطرتنا". بالنسبة لجارنام، فإن الرأسمالية الدولية حقيقة عالمية ، ولذلك فهى تتطلب عالمية أخلاقية وإدراكية. أما إيتين باليبار Etienne Balibar فيبدأ من النقطة نفسها - بما يسميه "العالمية الحقيقية" للترابط العالمى الجديد - ويقدم فارقاً دقيقاً بين العالمية "الزائفة" والعالمية "المثالية" كما يتناول موضوع تصور عالمية لا تستغنى عن السيطرة. وهو يقول إن تكوين الأمة "ليس مرتبطاً بالمعنى المجرى للسوق الرأسمالية، بل بشكلها الواقعى، شكل "اقتصاد عالمى" يجرى تنظيم مستويات السلطة فيه دائماً إلى "أطراف"... تستقر بينها علاقات تبادل وسيطرة غير متساوية". وعلى أية حال يبقى سؤال عما إذا كان هذا نظاماً واحداً له أوجه مختلفة يظهرها للقلب وللأطراف (أى تقديس البيضائع عند القلب، والسيطرة الشخصية عند الأطراف) أم أنه ربما مجرد مظهر لنظام واحد. ماذا عن أولئك الذين شملهم رأس المال العالمى ثم تركهم، أو أولئك الذين لم يهتم باستغلالهم إلا فى أضيق الحدود؟ هل نحن متأكدون من أننا جميعاً كما تقول شركة الهاتف على الخط أى مترابطون ؟

من قبيل المفارقات أن مشروع إنقاذ النزعة الكونية قد ينال دفعة تشجيع من فكرة أننا أقل ترابطاً مما كنا نظن. وطبقاً لما يقول نيل لازاروس Neil Lazarus وآخرون حين يدين أنصار الكونية عند "القلب" النزعة القومية عند "الأطراف"، فإن فعلهم هذا ينم عن مسايرة طائشة لمصالح رأس المال العالمى، وذلك لأنه كلما زاد تمكن الرأسمالية من تدعيم نفسها كنظام عالمى عبر الخمسين عاماً الماضية كان ذلك يؤدي إلى أن تبدو النزعات القومية المتمردة - فى عيون برجوازية العاصمة -

"كحواجز متضخمة للتوسع والتراكم". هذا التوازن بين النزعة الكونية والرأسمالية العالمية هو ما تفسره "عيون إمبريالية". فعند ماري كنجزلى - كما تقول برات - أن تدعيم "التوسع والتراكم" لا يكون مؤيدا للمشاهدة الكونية بل معارضا لها - أى لا يؤيد الارتفاعات المكشوفة عند القمم، بل الرؤية الضبابية الظلامية عند المستنقع. ويتفهم الخلفية المنطقية، فإن هذا يعنى أن التفوق المنظورى الذى تربطه برات بالحركية الكونية قد لا يتماشى مع السوق بأى شكل بسيط أو مباشر، أو مع العالمية الجغرافية للمسافر الكونى، بل مع نوع من السيطرة الشخصية ليس ضروريا أو مميزا للعصر الحديث. إذا تتبعنا هذا الرأى، فيمكننا أن نستنتج أن منظور كنجزلى عن السوق الحرة لن ينتج عنه بالضرورة موقف ضد مطالب العالم الثالث بالاستغلال الوطنى، بل قد يؤازر مثل هذه المطالب اعتماداً على تعاون الصفوة المعنية. وقد يستنتج المرء أنه فى موقف معين حتى النزعة الكونية من النوع الرمضى قد لا تعمل لمصلحة رأس المال العالمى، بل ضدها.

إن نوع الفاصل الذى أفكر فيه، ونوع الفوارق التى يحدثها داخل - وضد - العالمية غير المدروسة نجد توضيحاً له فى مقالة لازاروس الرائعة حول ما كتبه فرانز فانون Franz Fanon عن الثورة الجزائرية. يقول لازاروس: "فى رأى فانون، أنه من المستحيل تفسير ما حدث من تسريح جماعى وحرمان من الحقوق بالنسبة للجيش والشعب فى السنوات التالية لنيل الاستقلال فى الجزائر سنة ١٩٦٢ ... مثل هذا التطور لا يستقيم مع الصورة التى يرسمها فانون لشعب كان يزداد تنظيماً وتوحداً واقترباً من معرفة ذاته كلما ازداد صراعه ضد قوات الاستعمار الفرنسى ...". يبدو فى الواقع أن طبقة الفلاحين الجزائريين لم يقتربوا على الإطلاق من أفكار جبهة التحرير الوطنى حتى وهى تحارب تحت قيادتها".

يقول لازاروس أيضا إن فانون أخطأ حين خلط بين الهيمنة والسيطرة، وفى "الجلد الأسود"، و"الأقنعة البيضاء" - إن لم يكن فى "بؤساء الأرض" - يبدو فانون مقتنعاً "بالتحول الحاسم الذى أحدثه الاستعمار". وفى الواقع - على أية حال أن: "الصيغ الثقافية الثانوية الموروثة (اللغة، الرقص، الموسيقى، الحكايات التاريخية) استطاعت أن تحتفظ - فى آن واحد - بتقليديتها واستقلالها عن معظم أشكال ثقافة الصفوة

(الاستعمارية والوطنية) بالنسبة لغالبية المستعمرين - بفتح الميم الثانية - خصوصاً أولئك المنتمين إلى الطبقات المهمشة (ومعظمها من الفلاحين) التي تحيا بعيداً نوعاً ما عن المراكز الإدارية والمدنية للقوة الاستعمارية كانت تجربتهم مع الاستعمار مركزة مبدئياً في معاني الهيمنة، أى فيما يتصل بالابتزاز المادى والبدنى والاقتصادى، القهر، والضراب، والتجنيد، والعمل الإجبارى، والطرده، ونزع الملكية .. الخ). ولم تكن هناك إلا محاولات ضئيلة نسبياً من المؤسسة الاستعمارية للسيطرة على هذه الطبقات الهامشية ، أى لنيل تأييدها الفكرى والمعنوى والثقافى والعقلى للاستعمار".

إن نوع هوية ما بعد الاستعمار التي تم تشكيلها فى الصراع (الهيجلى) بين المستعمر (بكسر الميم الثانية) والمستعمرين - وهى هوية تبقى معتمدة على المستعمر الأوروبى ومقاومة له فى أن واحد - قد جرى تعميمها بشكل زائف، ومعها الاستعداد والقدرة على إعاقة النزعة الدولية التي هى حليفها العالمى. وطبقاً لأقوال لازاروس رغم أنه لا يصل إلى هذه النتيجة بوضوح ، فإن مثل هذه الهوية لن تنشأ فى الحقيقة إلا عند الأقلية من أهل المدن الذين قادوا الصراع. ويمهد هذا الطريق إلى فرضية مخططة قامت عليها دلائل كثيرة فى أماكن متباعدة من العالم مثل الصين وأوروبا الشرقية، بمعنى أن الأصولية القومية الجديدة هى ظاهرة متصلة بصفوة أهل المدن، ويتم التعبير عنها بين أولئك المتصلين اتصالاً مباشراً مع "الغرب"، وأنه بسبب عدم استقرار وعدم اكتمال التطور الرأسمالى توجد هنا فى أماكن أخرى سلسلة من النزعات الكونية الشعبية المنحازة من النوع الذى يجده أميثاف جوش Amitau Ghosh بين العمال المصريين المذكورين فى "فى الأرض العتيقة". إذا كان الأمر كذلك، وإذا كنا سنتشجع - بناء على هذا - وننفض أيدينا من مبدأ "الكلية" الذى يشترك فيه عدد من الأمثلة الهيغلية/الفرويدية (Hegelian - freudian) للأخرية" فى مرحلة ما بعد الاستعمار، فقد نكتشف أن أكبر عقبة تعترض تنشيط النزعة الدولية ليست هى النزعة القومية غير الناضجة للأغلبية المتمسكة بوطنها فى العالم الثالث (أو الأول)، بل هى النزعة القومية النشيطة المحنكة عند صفوة المثقفين من أمثالنا.

هذا الاستنتاج الذى نخرج به من فكرة أن العالم ليس مترابطاً تماماً يستهدف واحدة من العقبات الأشد، والأوسع نطاقاً أمام النزعة الدولية، افتراض أن علم النفس

جميعه يتصل بالقومية، وأن الشعور كله شعور قومي. عند برات - على سبيل المثال - ترتبط الحركة الكونية - المحصورة في لوحة "المشهد الرئيسي في كل ما أبحثه" - برفض الملاحح الحسية. وفي تفسير برات لكتابات ألبير كامى عن الجزائر (وهو مثل آخر من أمثلتها المضادة) تنتهى قصة "المرأة الخاطئة" بمشهد ليلى حين تمر المرأة (الفرنسية) - وهى وحيدة فى قلب الليل - بلحظة انصهار حسى مع "مملكة الصحراء" التى لا يمكن أن تكون مملكتها". وفى فقرة ريتشارد رايت عن أفريقيا يتسبب الظلام فى "لحظة حسية مكثفة". كأنما لا تأتى هذه اللحظة الحسية إلا عند إغماض العيون. إن البصر يعنى الامتلاك، والامتلاك يعنى القوة. ويبدو أن القياس المنطقى يقول إن ما يتصل بالحس لا يتوافق مع القوة.

مرة أخرى تبدو الصورة المنقحة لهذا المنطق معتادة كلما تحدثنا عن الحركة الدولية، وهذا هو ما اقترحه ريتشارد رورتى Richard Rorty فى مقالته الشهيرة فى "نيويورك تايمز" حيث اتهم الأكاديميين الأمريكان من أنصار التعدد الثقافى بازدياء "عاطفة الكبرياء الوطنى"، وهذا أيضا ما يتضح فى وصف بنديكت أندرسون Benedict Anderson للأمة بأنها "الزمالة الأفقية العميقة". إن مدعى الحماس للنزعة الدولية الذى ينظر بتعال من مرتفع بعيد لابد أن يعيش بدون تجربة لحظات الانتشاء العاطفى لأن الإحساس العميق أو الحقيقى إحساس ألقى - أى قومي - حين تصبح الأمة هى الدين، وتصير أول قيمة شرعية عالمية فى الحياة السياسية فى زماننا كما يقول أندرسون؛ لأن الناس على استعداد للموت فى سبيلها. ثم يسأل سؤالا محددًا: "من ذلك المستعد للموت فى سبيل الكوميكون أو المجموعة الاقتصادية الأوروبية؟ بهذه الطريقة، وربما بقدر من احتقار الذات يتخلص أندرسون من "فرقة إبراهيم لينكولن"، ومن "قوانين العفو الدولى"، ومن "أطباء بلا حدود" تاركًا نصير النزعة الدولية أو الكونية ليصبح مواطنًا ثانويًا أو غير إنسانى، وغير مستعد للموت فى سبيل أى شىء، أى ليصبح كالزبد الطافى بدون أية قاعدة مادية أو ارتباط عاطفى يربطه بالآخرين، باختصار ليصبح بلا كيان.

إذا كانت الثقافة هى مجال الإحساس؛ إذن فأندرسون يرى أنه لا ثقافة فى النزعة الكونية، بل غياب للإحساس. ولكن هذا - كما قلت فى الفصل الأول - ليس نتيجة

لأفكار أندرسون، فالإحساسات تنشأ داخل وحدة إدارية محددة على مستوى وطني، ولكن الحدود نفسها ليست هي التي تقوم بالعمل المؤثر، فالإحساسات نفسها يتم إنتاجها - وإن لم يكن إلى الدرجة نفسها - بواسطة أنواع من الروابط يزداد تواجدها الآن على المستوى الدولي. ولو أن الناس يستطيعون أن يكونوا عاطفيين بالدرجة نفسها التي هم عليها - كما يقول أندرسون - مع مواطنيهم الذين لا يلتقون بهم قط؛ إذن لماذا لا يكونون كذلك مع أولئك الذين ليسوا مواطنيهم، أى مع أناس يربطهم بهم نوع آخر من الزمالة؟ وإذا كان هناك ما يسمى "عاطفة الكبرياء الوطني"، فلماذا لا تكون هناك عواطف كبرياء دولي - قائمة على زمالة أفقية - من خلال المساواة الأساسية بين الأمم؟ لماذا تضطر مارتا نوسباوم Martha Nussbaum إلى التأكيد بقوة على أن "حياة نصير النزعة الكونية ... ليس من الضروري أن تكون مملة، ولا مسطحة، ولا خالية من الحب؟"

إحدى الإجابات على هذه الأسئلة تلوح لنا من وصف أيتين باليبار للنزعة الكونية التي صدرها "الفلاسفة" في عصر الثورة الفرنسية. إننا نكاد نسمع صدى بعيداً لفكاهة فرويد Freud عن المرأة التي تعاني الخاض، وتصرخ أولاً بالفرنسية، ثم بالألمانية، ولكنها لا تطلب مساعدة طبيبها إلا باللهجة البيديية Yiddish (لهجة ألمانية تكثر فيها الكلمات العبرية والسلافية) نكاد نسمع هذه الحكاية حين يطابق باليبار النزعة الكونية بلغة مكتسبة غير قومية لغة تستبعد المشاعر العميقة الحقيقية :

"إن النزعة الكونية كما ظهرت في القرن الثامن عشر في "دولة الأدب" ليست أكثر من شكل بعيد للإنسانية والعالمية. وبغض النظر عن إعلان التغلب على المنافسات القومية، فإن مظهرها الإيديولوجي هو ما تتأكد حقيقته فيما يُفعل باسمها لا فيما يقال، وما يقال الآن هو من ناحية فرض اللغة الفرنسية "كلغة عالمية" على فلسفة ولغة كل الشعوب، ومن ناحية أخرى إحداث الشقاق بين الطبقات الدنيا - الجماهير - وبين الطبقة المثقفة في كل الأمم، وكلتا العمليتين ترتبط إحداهما بالأخرى. إن هناك إبعاداً مزدوجاً للمثقفين وللناس ، الأولون لا يشعرون بشيء مما يقولونه في لغة أجنبية (ومفاهيمهم خاوية)، والآخرين ليست عندهم معرفة عقلانية لما يشعرون به (بديهتهم عمياء)، وبذلك يصبحون أغراباً أمام أفكارهم ذاتها".

إن الإحساس - فيما يبدو - هو إشارة مشفرة إلى الدوائر الانتخابية، فغياب الإحساس عند نصير النزعة الكونية يعنى أن الجماهير ليست فى الصورة، أى ليست قادمة وراءه. ولكن كيف نتأكد من أنها ليست وراءه، أو حتى تقود المسيرة؟ فى الحقيقة، ليس من المؤكد أن مخطط باليبار يستبعد مثل هذا الاحتمال. وعلى غرار عيون إمبريالية لبرات ، وغيرها من الأمثلة الحديثة المعارضة للنزعة الكونية والموجهة إلى الهيمنة العالمية للولايات المتحدة، فإن إشارته إلى النقد الذاتى القومى (فى مواجهة عصر الهيمنة الثقافية الفرنسية فى أوروبا) تهيئ قوة مريحة ولكنها مبالغ فيها للشر الكامن فى القوة الإمبريالية. إنه يقترح أن النزعة الكونية إن هى إلا حيلة تتمكن بها القوة الإمبريالية من الهيمنة على منافسيها القوميين بتقسيمهم داخليا، أى أن إبعاد المثقفين عن الإحساس وعن الناس (وكلا الإبعادين أمر واحد بالفعل) ينتج بصورة ثابتة وإن لم تكن قطعية عن إتمام اللغة الفرنسية. وبدون غرابة هذه اللغة لما حدث انقسام بين المثقفين والشعب كما هو الحال فى فرنسا نفسها (كما يشير المفهوم من السياق ضمنا). حينئذ - فيما يبدو - يستطيع الناس أن يفكروا، ويستطيع المثقفون أن يحسوا. وبدون التدخل المفرق والشاذ لقومية المستعمر (بكسر الميم) لكانت الأمة المستعمرة (بفتح الميم) كالشخص الكامل، وقادرة على الجمع بين الإحساس والتفكير.

ويدمج نفسه كفرنسى مع المصدر الغريب للنزعة الكونية يبدو باليبار راغباً فى أن يقترح أنه إذا أمكن نحو هذه الغربة، فسوف يسود التوافق الوطنى من جديد متجاوزا الانقسام الطبقي الداخلى الذى لن يكون شيئاً هاما فى النهاية. بعبارة أخرى فإن النزعة الكونية تحدث بمقاومة الإمبريالية ما تحدث العنصرية بالنزعة القومية، وذلك فى التحليل الذى يقدمه باليبار . فى "العنصرية والعالمية" يقول باليبار إن المؤسسات والإيديولوجيات الوطنية حين تواجه بمهمة التغلب على الخصومات والصراعات - تكاد تنجح ولكن ليس تماماً... وهذا الموقف يفتح الطريق أمام عملية مستمرة من الإحلال والهروب. إنك تحتاج إلى مزيد من القومية. إنك تحتاج إلى قومية "أكثر قومية" إن جاز التعبير "من القومية نفسها، وهو ما يمكن أن أسميه - بعبارة ديريدا Derrida - "ملحقاً للقومية داخل النزعة القومية". ويختتم باليبار بقوله إن العنصرية "ببساطة هى ذلك الملحق". إن وجهة نظر باليبار عن النزعة الكونية تقدم خطأ موازيا

منمقاً للماسوشية. هنا يوفر تطابق الكونية مع النخبوية الملحق المؤثر، ملحقاً ليس للقومية، بل لمعاداة الإمبريالية لأنه يزيل ملح الفصل بين الطبقات من معاداة الإمبريالية مثلما أن العنصرية - فى تحليل باليبار - تزيل ملح الفصل بين الطبقات من النزعة القومية. إن التميز الطبقي الذى ينسب إلى نصير النزعة الكونية لابد من اختراعه إن لم يكن موجوداً؛ لأنه يقدم حلاً مثالياً للمشاكل الداخلية فى النزعة القومية. وبواسطة هذه النسبة، يتم طرد الفوارق الطبقيّة الظاهرة فى مجموعة تبدو فى أن واحد داخلية وخارجية محلية وغريبة. هذه المجموعة يمكن أن تكون عنصرية (اليهود) أو جنسية (الشواذ) كما حدث كثيراً، ولكنها تخدم غرضها بدون أولئك أو هؤلاء.. وفى هذه الأيام حيث تعلق كثيراً نغمة الحساسيات العنصرية أو الجنسية هناك فائدة ملموسة فى إيجاد نوعية من كبش الفداء الوطنى، نصير النزعة الكونية الذى يستطيع تجنب المسألتين.

كما أوضحت هذه الرفقة التحليلية لرورتى Rorty فإن منطلقاً كهذا يمثل مشكلة ثقيلة أمام اليسار الثقافى فى الولايات المتحدة. ومهما كان التقارب المزعوم بين النزعة الكونية والرأسمالية، فإن الأولى تتعرض اليوم لهجوم من جهات كثيرة لا تشغل نفسها بمهاجمة الرأسمالية. ورغم أن معظم هذه الهجمات يأتى من اليمين، فإن سلاح الهجوم الأول يتمثل فى أفكار شعبية غير نخبوية تستهجن التماهى فى الاهتمام بالثقافات غير الأوروبية وغير المقبولة بربطها بعجرفة السلطة والتميز الاقتصادى داخل البلاد. وأحياناً يتعاون اليسار الثقافى مع هذا التشويه الداخلى لما هو خارج الحدود كما يحدث حين يلف ويدور معذباً نفسه حول الانتماءات الطبقيّة لممارسة أفكارنا بعد الاستعمار فى عواصم العالم الثالث حتى حين بذل هؤلاء جهوداً واضحة لتحرير أفكارهم من مثل هذه الانتماءات.

إن الدفاع عن النفس يتطلب التنفيذ والتنازل معاً. من ناحية هناك بعض الصواب فى الصورة التى رسمها أعداء النزعة الكونية. فمهمة تعليم طلبتنا وأنفسنا الاتصال بالثقافات البعيدة لن تكتسب شيئاً من السهولة إلا إذا أعاد اليسار الثقافى النظر فى علاقاته المفقودة على المستوى المحلى. ومن ناحية أخرى قد يكون طريق البدء فى إرساء هذه العلاقات المفقودة هو التساؤل حول خطوة مهمة فى المنطق الذى

يلقى المسؤولية على النزعة الكونية، أى أنه "حين يكون الإحساس" تعنى "حين يكون الناس"، "وحيث يكون الناس"، إذا أردنا الحقيقة" هو مع وداخل الأمة. ولكن من ذا الذى يقول إنه "حيث يكون الناس". فى الولايات المتحدة مثلاً هو أمر وطنى صميم؟ فلننظر إلى الجدل الدائر حول حقوق الإنسان، والمركز فى مؤسسات مثل الأمم المتحدة. سواء فكرنا فى الإعجاب الغريب عند جمهور الولايات المتحدة بالبوسنة، أو بسجون الصين، أو بحادثة مايكل فاي Michael fay فى سنغافورة فى ١٩٩٤ التى أظهرت الاستطلاعات بشأنها أن غالبية الأمريكيين - على عكس الرئيس - لم يظهروا غضبا وطنيا لمعاقبة صبي أمريكى بأيدى شرطة أسيوية فمن الواضح أن لغة حقوق الإنسان تعبر عن عاطفة كبيرة ودافئة، وبدرجة ما دولية . ومهما كانت اللغة ناقصة، فإنها كأتى لغة تعبر عما يشعر الناس أنه "عدل". إنها إحدى الصور المحسوسة بكثرة وبعمق، والتى أخرجتها النزعة الدولية من دائرة النظريات. إن الشعور موجود وكذلك الناس. ولكن أين المثقفون؟ هذا موضوع دولى لم ينتبه له اليسار الثقافى رغم ميوله الرذيلة القوية فى مجالات أخرى.

هناك أسباب عديدة لهذا، ولكنى أعتقد أن من الأهمية بمكان أن نميز بين أمرين يكثر الخلط بينهما. أحد الأسباب الواضحة لإهمال اليسار الثقافى مناقشة حقوق الإنسان هو ارتباط اليسار الثقافى بالثقافة بمعنى غير عالمى. إن الثقافة - كعامل اختلاف - كانت واحداً من الأسس المنطقية - إن لم تكن أهمها - لإنتاج الثقافة فى الدراسات الثقافية، والمناقشة التعميمية لحقوق الإنسان تأخذ اتجاهها مضادا لهذا المنطق. ولهذا فإن التعارض بين الثقافة وحقوق الإنسان، أو بين الثقافة وأى معيار للتعميم يأخذ شكل الانحياز إلى الاختلافات التى يمكن وصفها بما أسماه تشارلز تيلور "فرضية عدم القابلية للإصلاح". وعلى أساس هذه الفرضية من المطلوب - كما يقول تيلور - النظر إلى الثقافات من وجهة نظرها هى، ويقواعدها هى؛ حينئذ لن تكون أبداً "خاطئة أو مختلطة أو مضللة".

لقد ظل اليسار الثقافى مستحقاً ذلك الاسم (المثير للمشاكل ولكنه بلا بديل) بعدم خضوعه تماماً لفرضية عدم القابلية للإصلاح. وقد كانت فرانسواز ليونيه Françoise Lionnet فى مناقشتها لمسألة ختان الإناث فى فرنسا. "إن قبول قيم التنوير المجردة بطريقة

شرعية وشديدة التعصب إنما يدمر ادعاء النظام للعالمية حيث إنها بذلك تدين الممارسات..
التي يستقر عليها التوازن العالمى لثقافة مختلفة". وهذا يجعل الاختلاف يبدو غير قابل
للإصلاح. ولكن ليونيه تسمح بتطبيق قيم التنوير بطريقة لا تكون "شديدة التعصب".
وتختم بقولها: "إن ما يبدو عالميا هو الطريقة التي تفرض بها الثقافات المختلفة. بشكل
أو بأخر - قيوداً على أجساد أتباعها خصوصاً إذا كانت تلك الأجساد تحمل
علاقة الأنتى". ولسنا بحاجة إلى تأكيد أن المساواة تعيش خارج مجال الاختلافات
(ناعومى سكور Naomi Schor أظهرت القضية بحسم) لكى نقول إن احترام
الاختلافات لا بد أن يصطدم بحدود من نوع آخر - باختصار ليست هناك ثقافة غير
قابلة للإصلاح.

والسبب الثانى لعدم مبالاة اليسار الثقافى بتعميم مناقشة حقوق الإنسان هو
العلاقات الحقيقية لها بالقوة والعدل. يقول راي تشاو Rey Chow "منذ أيام دبلوماسية
سفن المدفعية الإنجليزية إلى أيامنا هذه لم ينفصل موضوع حقوق الإنسان - حين
يثار فى الصين فيما يتعلق بالغرب - عن امتيازات المستثنى من القوانين الوطنية مثل
الدبلوماسى أو التاجر أو التبشيري الغربى". بعبارة أخرى فإن "المواطنين الأجانب
والخاضعين لقوى المعاهدات كانوا يخضعون للقوانين المدنية والجنائية لدولهم، وليس
للقانون الصينى" وبالطبع لم يكن العكس، فالإعفاء من السلطة القضائية المحلية كان
يسرى فى اتجاه واحد فقط. ولنلاحظ أن احتجاج تشاو على ازدواجية المعايير
الكلاسيكية هذه ليس احتجاجاً باسم الاختلاف الثقافى، أو ضد تعميم المعايير، بل هو
احتجاج ضد إساءة استخدام القوة، وهو يتماشى تماماً مع إحدى صور العالمية على
الأقل من حيث المبدأ.

ما هو الفرق حين تناقش العالمية من زاوية القوة لا من زاوية الثقافة؟ فى مقالة
نشرت أخيراً فى The nation استشهد دوجلاس لوميس Douglas Lummis
بالعبارة الاستهلاكية لبطرس بطرس غالى أمين عام الأمم المتحدة فى المؤتمر العالمى لحقوق
الإنسان عام ١٩٩٣ فى فيينا فقال: "إن حقوق الإنسان كما يقول غالى موضوع عالمى
تماماً، وفى الوقت ذاته، فإنها تعكس علاقة قوة... فى رأى بطرس غالى أن حقوق
الإنسان تخدم الغرض نفسه الذى خدّمه الحق المقدس فى القرن السابع عشر

إنها كأوامر صريحة تخلق سلطة أعلى من أية سلطة أخرى. إن النظرة العامة إلى محاكمات مجرمى الحرب فى يوغوسلافيا السابقة - المحاكمات التى أشرفت عليها الأمم المتحدة على غرار محاكمات نورمبرج وطوكيو - تدفعنا إلى الملاحظة التالية : أى محكمة دولية تقيمها الأمم المتحدة فى ظل هيكل قوتها الحالى لن تسعى وراء المجرمين الدوليين الكبار حقاً، ومنهم على سبيل المثال أولئك الذين ضربوا العراق بالقنابل، أو أولئك الذين يصنعون الأسلحة النووية.

إن ما يجرى تأسيسه هنا ليس دولة عالمية كبرى جديدة، بل جبهة لسياسة النظام العالمى الجديد ، بعبارة أخرى حكم السبعة الكبار. ويمكننا أن نشق فى أن حدود الدول المتوسطة والصغيرة هى وحدها التى ستكون قابلة للاختراق القانونى الجديد. وهذه هى الدول نفسها التى كانت حدودها على الدوام قابلة للاختراق طوال عصر الاستعمار والإمبريالية الأوروبية ، وهى دول العالم الثالث وأوروبا الشرقية وأيا ما يمكن تحقيقه من إنجاز طيب بواسطة رعاة السلام النرويجيين أو النيچيريين مثلاً فى حماية حقوق الإنسان فى لوس أنجلس أو ديترويت، فهذا شىء لا أظننا سنراه قريباً.

أثناء تأليف هذا الكتاب (فى أكتوبر ١٩٩٤) تصادف أن قام موريس جليلى أهنها نرود Maurice Glélé Ahenhanzo من بنين المقرر الخاص بأشكال العبودية المعاصرة المعين من قبل لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة تصادف أن قام بزيارة الولايات المتحدة لبحث مشاكل التمييز العنصرى التى أثارته المنظمات الأهلية وغيرها. لقد كانت هذه الزيارة حدثاً هاماً، فلأول مرة تسمح حكومة الولايات المتحدة لإحدى وكالات حقوق الإنسان بالأمم المتحدة أن تاتى إلى الولايات المتحدة لمراقبة الموقف. وحتى لو لم يكن هذا الحدث - على وجه الدقة - هو أن "راعى سلام نيچيرياً جاء ليحمى حقوق الإنسان فى لوس أنجلوس"، فهو ليس إجراءً يمكن تجاهله فى هذا الاتجاه، وهو يجبرنا على التفكير فى حقوق الإنسان كآلية يمكن تطويق واحتواء قوتها - تماماً أو دائماً - بمعيار مزدوج ، إنها آلية خطيرة فى أيدي السبعة الكبار بالتأكيد، ولكنها يمكن أيضاً أن ترتد إلى نحورهم.

إن التفكير السياسى فى العالمية المؤقتة لحقوق الإنسان ربما يكون بالبده بالبديهيات المبسطة التالية. فالمعايير العالمية تمثل اتفاقيات مؤقتة توصلت إليها قوى معينة ، ويتم وضعها فى مواقف لا تتساوى فيها القوى كما يتم تطبيقها فى مواقف لا تتساوى فيها القوى. لذلك فتطبيقها يتم دائماً بدون مساواة، والنتيجة دائماً هى درجة من درجات الظلم. ويسرى هذا الكلام نفسه على أية آلية أو قوة قد تؤدى إلى تغيير الوضع الراهن لأنها سوف توضع ويتم تطبيقها داخل الوضع الراهن. وحين ندين مثل هذه الآليات والقوى مقدماً - كما يفعل لوميس Lummis - فإننا نختار ترك الوضع الراهن على حاله، وهذه هى المشكلة فى وجهة نظر ديفيد جيه دبيو David J. Depew عن النزعة الكونية. يكتب دبيو فيقول إن كل الروايات الكبرى عن الوحدة العالمية تنهار، وتبدو كأنها مجرد "تصورات لمصالح معينة تظهر فيها أمة ما، أو طبقة ما، أو ثقافة ما بمظهر البطل .. بينما تظهر أمم وطبقات وثقافات أخرى بمظهر المفعول بهم لا الفاعلين فى التاريخ" لأنه إذا كانت "فكرة الوحدة التاريخية بمثل هذا الوضوح - الذى يدافع فيه المؤرخ، أو جبهة المؤرخين عن التوحيد التاريخى العالمى حول خطة محددة، وتحت حماية قوة محددة - فإنها تفقد قيمتها الإدراكية، وتصبح مجرد ملحق إيديولوجى لامتلاك وممارسة القوة". النقطة المهمة هنا هى أنه لا يمكن أن تكون هناك عالمية ليست "تحت حماية قوة محددة"، وإذا نحن نزعنا عنها الأهلية لهذا السبب على أمل أن نعثر أخيراً على عالمية "نظيفة" مستقلة عن كل القوى والوكلاء، فإننا نحكم على أنفسنا بالانتظار إلى ما لا نهاية، بل - فى الواقع - بالانسحاب من مشروع التغيير السياسى.

باختصار كل العالميات قدرة، والعالميات القذرة هى وحدها التى ستساعدنا ضد القوى والوكلاء نوات وذوى القذارة الأشد. لا مكان هنا للطهارة ولا يعنى هذا أنه لا مجال لبعض التفرقات المهمة. فى انتقاده لحقوق الإنسان كأداة فى يد السبعة الكبار. يتحدث لوميس ضمناً باسم الدول الأخرى غير السبعة الكبار خصوصاً دول العالم الثالث " أو "الجنوب" التى كثرت إدانتها فى مجال حقوق الإنسان فى مناقشة عن قمة (١٩٩٢) فى ريو أثار توم أثناسيو Tom Athanasion بعض الشكوك حول النموذج القومى (ويمكن القول بأنه كلى أو هيجلى) "للسيطرة" من وراء هذا الاختيار

حتى السلام الأخضر المفروض أن يعرف أكثر ذكر لأعضائه فى متابعة لأعمال ريو أن الجنوب لم يكن أمامه اختيار إلا ترك الرؤيا الكوكبية النبيلة، وطلب قطعة أكبر من الفطيرة العالمية المتحللة". ويقول أثناسيو: "ولكن هذه الرؤية تتغاضى عن الكثير والكثير. ففى جميع الشركات والحكومات والشعوب الجنوبية مع بعضها البعض، فإنها تصور الأعمال الشريرة نفسها كنتائج حتمية للسيطرة الشمالية، وتقترب من نوعية "العالم/ثالثية" التى ساعدت على تدمير اليسار الجديد. ويأتينا توضيح كامل من ماليزيا التى كانت القائد الإيديولوجى للجنوب فى ريو، وقامت صفوتها الحاكمة بتبرير القهر الاجتماعى والتدمير البيئى كثنمن "للتنمية". لماذا "التعاطف الغربى مع الشركات والحكومات الماضية فى مضايقة واعتقال النشطاء المحليين والبيئيين ؟

لو اتفقنا مع أثناسيو على أنه قد مضى وقت الجرى وراء شىء مشبوه ملعون سياسيا مثل "شركات وحكومات الجنوب"، فلا يعنى هذا أن نعود إلى ما يسميه كريستوفر هيتشنز Christopher Hitchens "الاسم الجاف للمعايير الدولية" مثل "حقوق الإنسان وحق تقرير المصير والإجراءات الديمقراطية". لو أن المعنى المجرى للمبادئ العالمية بدون قوى معينة هو حقا "جاف"، فإن هذه المبادئ لم تعد كذلك مؤخراً، والفضل لما يسميه هيتشنز "الدور والمقدرة الأكبر للمنظمات غير الرسمية بعيداً عن الأمم المتحدة"، أى المنظمات غير الحكومية التى يتكلم أثناسيو عنها ومعها. ويمضى هيتشنز قائلاً: "إن أحد الأنشطة الهامة للمنظمات غير الحكومية كان مطالبة الأمم المتحدة بأن تتصرف وفق ميثاقها. لقد عقد مؤتمر حقوق الإنسان عام (١٩٩٣) فى فيينا، وكذلك مؤتمر المرأة الدولى، واستطاع كلاهما أن يعبئ آلاف النشطاء حول العالم لكسب تأييد وفود الأمم المتحدة بخصوص الوعود التى طال عدم الوفاء بها، والمتصلة بحقوق الإنسان والمساواة النوعية".

إن المنظمات غير الحكومية لم يكن لها صوت فى الأمم المتحدة قبل (١٩٧٠)، ولكن فى مؤتمر فيينا عام (١٩٩٣) الذى أثار خوف لوميس من الأمم المتحدة "كالشرطى العالمى" كانت القوة التى تغلبت على المنازق الحاصلة بين عالمى العالم الأول ودعاة النسبية فى العالم الثالث هى المنظمات غير الحكومية خصوصاً تلك التى كان لها صوت قوى فى العالم الثالث، ولكنها لم تتماش قلبيا مع مصالح الدول القومية فى العالم الثالث.

(تم مناقشة هذا بتفصيل أكبر فى الفصل السابع.) لقد أصرت على أنه على الرغم من أن التباين الاقتصادى الكبير والمتزايد بين الشمال والجنوب يجب أن يتصدر مناقشات حقوق الإنسان أكثر مما كان حادثاً فلم يكن ذلك سبباً فى إعاقة تلك المناقشات، أو وصف الآليات التى نتجت عنها بأنها إمبريالية. إن لغة حقوق الإنسان كانت حليفاً ضرورياً فى صراعات المنظمات غير الحكومية الصراعات الموجهة فى أن واحد داخل وخارج دولها. وقد كانت نتيجة هذه المجموعة الجديدة من الأصوات غير الحكومية فى العالم الثالث مكاسب ملموسة للحركة النسائية الدولية - وبصورة أشمل - مزيداً من الشرعية للإجماع الجديد على حقوق الإنسان. صورة جزئية ، ولكنها كافية (أى تملك على الأقل قوة جزئية) للعالمية.

إن هناك أسباباً كثيرة لتأجيل أى احتفاء بهذا الاتفاق الجديد. لقد دفعت النساء - كما توضح لورافلاندرز Laura Flanders - ثمن انتصاراتهن الملحوظة فى قيينا من بين توصيات المؤتمر النسائى كان أكثرها قبولاً تلك التى تناولت موضوع العنف.. أما تلك التى عالجت موضوع الفقر والتنمية فلم تتل القبول .. أما نصيرات المساواة من الفيكثوريات الجديدهات، فإن طريقتهن المعارضة للتساهل، والمنادية بالإشراف والعمل السريع تبدو ملائمة للتيار المسيطر فى الشئون الدولية كما أن أيديولوجيتهن القائلة بأن امرأة واحدة تساوى الكل، وبأن من ليس معنا فهو ضدنا يمكن ترجمتها إلى مجموعة مبادئ عالمية ، وهذا أفضل كثيراً من المساواة التى تؤكد على التعليم قبل الإشراف، وعلى التعبئة الاجتماعية قبل التنظيم الاجتماعى". إن التفكير فى المنظمات غير الحكومية كعامل مساعد على تكوين "مجال عام" جديد، أو كوسيلة لنشر الصورة الدولية "للمجتمع المدنى"، وتمييزها عن نظام الدول القومية ربما يأتى مساوياً لإهمال احتمالات التقدم فى هذه الدول، وقد يؤدي - مثلاً - إلى التقليل من قيمة الصراع المستمر من أجل الضمان الاجتماعى على مستوى الدولة. إن المنظمات غير الحكومية لا تستطيع - فى ظل الظروف الحالية - إنشاء مدينة بديلة تضم عناصر مختلفة، والحقيقة القائلة بأن لغة المجتمع المدنى الدولى أصبح يستخدمها البنك الدولى الآن هى حقيقة مقلقة لأن البنك يضم فى المجتمع المدنى قوى اقتصادية تعمل - مثل البنك نفسه - فى سرية وليس فى العلن. وكما أوضحت جايا ترى سببىفاك Gayatri Spivak ،

فإن من الضروري دائماً السؤال عن يمد المنظمات غير الحكومية - المتعاونة مع الصفوة - بقوتها وأحوالها، وبما يؤثر على الدولة ومسئوليتها الأساسية.

ومع ذلك فهناك ما يمكن أن نفيده إذا حولنا النقاش حول العالمية من مجال الثقافة إلى مجال القوة كما لبثت أقول ، وإذا أمكن تحويل الطاقات إلى مهمة التمييز بين القوى والصراعات الجزئية المبتورة التي أشرت إليها باختصار من قبل. إننا إذا تناولنا القضايا الكلية من زاوية القوى غير المتكافئة لا من زاوية التباين الثقافى فحسب، فإننا نوضح الأرضية المشتركة أو العامة التي نقف عليها - مهما كان إصرارنا على نقطة الخلاف - وذلك من الخطة التي نحتج فيها على الظلم. وإنها لدعوة إلى أن نتعلم كيف نمارس القوة، ولا نكتفى بالاحتجاج ضد استخدام الآخرين لها، وأن نفعل ذلك على ارتفاعات قد تبدو غير مريحة. إن فكرة تعلمنا كيف نتصرف، وكيف نفكر على المستوى الدولي، وهو المستوى الذى يتقرر عنده قدرنا السياسى هى بالطبع فكرة غريبة (وكلمة "غريبة" التى نستعملها هنا هى بالانجليزية weird ، وهى مشتقة من اللغة الإنجليزية القديمة حيث كان معناها الأسمى القدر ، أو القوة السحرية)، ومن الأسهل أن تترك غرابة هذه المرتفعات للآخرين.

حين فكرت فيما غمض على من نقاط مارى لويز برات فى نهاية "عيون إمبريالية" حول المسافرين المحظوظين ونقاط المشاهدة العالية، تذكرت مثلاً قديماً من أيام المدرسة الابتدائية : "ليس بمقدور أى غريب مرفه أن يدرك أبعاد القمم الفريدة الغامضة مستعيناً بجهاز زائف لتحسس الزلازل". لقد افترضت - مبدئياً - أن كثيرين آخرين قد قرأوا العبارة نفسها فى المدرسة، ولكن قراء مسودة هذا الفصل لم يؤكدوا لى ذلك. والدرس الأول والأخير الذى نخرج به منها ما يزال نقطة شك فى العالمية الظاهرة . ولكن هناك دروساً أخرى. إننا لا نستطيع مساواة المرتفعات الغربية للنزعة الكونية بالأجانب من الطبقات المرفهة - فهى مرتفعات غريبة غامضة لأن ما تبسطه أمام أعيننا ليس مجرد انعكاس لراحة الوقوف هناك. (فى علم أصول الكلمات كلمة راحة ease تأتى من كلمة فرنسية قديمة تعنى "المتسع - مجال الحركة") وأخيراً فإن متابعة هزات الأسس الاجتماعية التى تسبب تشغيل القوة، ومعرفة أين نضع أنفسنا بالنسبة لتلك القوة تحتاج منا إلى أجهزة رصد أصدق وأدق من التشبيهات اللغوية عن الرأى والمرئى، المتحرك والثابت، النزعة العالمية وما يتعارض معها.

الفصل الرابع

الإحساس بالعوامة

جون بيرجر والخبرة والتجربة

كثير مما كتبه جون بيرجر John Berger منذ (١٩٧٥) يدور حول الفلاحين، وما يسميه "خبرة ريفية" هو الموضوع المباشر لقصصه القصيرة في مجموعة "أرض الخنازير" سنة (١٩٧٩) كما أنها هي نقطة الانطلاق ومركز الثقل في مقالاته حول عمال أوروبا المهاجرين، وعنوانها "رجل سابع"، وهي تقدم موضوعه المفضل لمعالجة الأمثال بالنقد الفني في "عن النظر"، وكذلك المجلد غير القابل للتصنيف عن القصص الفوتوغرافي: "طريقة أخرى للقص" (١٩٨٢) بالتعاون مع المصور جان مور Jean Mohr . ويطريقة أقل مباشرة تتسلل الخبرة الريفية إلى مجلداته التي تعالج موضوعات عن المدينة في ثلاثية "إلى هيناتهم العمالية"، وفي "ذات مرة في أوروبا" (١٩٨٧)، و "الليلك والسوسن" (١٩٩٠). إذا أخذنا في الاعتبار اختياره لموضوعاته في ضوء خبرته الشخصية ، وعرفنا أنه قضى سنوات طويلة يمارس الأعمال الريفية في إحدى قرى أوت ساڤوى Houte-savoie أدركنا لماذا تساءل النقاد الأدبيون حول "إذا لم تكن فكرته عن الفلاحين تجديداً مثاليا لأرواح اجتثت من القرن التاسع عشر ولكنها لم تبتعد عن طبيقتها"، ولماذا أشاروا إلى أن "عودته إلى الحدود" - سواء كانت مثالية أم لا - لن تكون إلا "محاولة للهروب من حالة انعدام الأمل التي يجدها في ثقافتنا بدخول عالم لا يزال ممتلئاً بكثافة الكينونة".

الصفحات الأولى من "أرض الخنازير" تقدم الدليل على، وضد الاتهام بالتبسيط الريفى. إنها تصف - بتفصيل غير مريح - عملية ذبح بقرة، فتبدو القتامة المفاجئة للمشهد متممة كعلامة مبدئية على أن التفصيلات المقبضة لن يتم اختصارها كما يحدث في القصص الريفية الموجزة. على العكس يمكننا تفسير موت الحيوان بأنه

محاولة لإذابة المواصفات الريفية فى معنى "إنسانى" عالمى عام. وحيث إن من الحقائق الإنسانية أن يقوم النوع الإنسانى بقتل الحيوانات، فإن دارس الفلسفة الإنسانية يستطيع دائماً استخدام قتل الحيوانات لحمل القارئ بعيداً عن الاختلاف الفعلى بين الرجل والمرأة تاريخياً، وتقريبه من فكرة الكينونة النوعية المزعومة "للرجل" العالمى. حينئذ سوف تكون حجة بيرجر الضمنية هى أن تجربة ذبح الفلاحين للبقرة تمثل التجربة الإنسانية نفسها. إن أصابع المتسوق العادى فى المدينة غير مسموح لها بأن تلمس لحم الحياة. الفلاح وحده هو الذى يستطيع "تجربة" المعانى الكلية "الخبرة"، وفى ممارسة هذا - كما يقول بيرجر - يعالج الفلاحون أيضاً موضوع موتهم. إن الكتاب يكرر المشابهة بين موت الحيوانات وموت من يعتنون بها، وسكان المدن الذين تسيطر على حياتهم والإعلانات والمجازر الصناعية لا يستطيعون الإلمام بالضرورات والأخطار المحدقة بالحياة. "إن الدعاية المركزة على مستقبل يؤجّل باستمرار تستبعد الحاضر، ومن ثم تلغى كل احتمالات التنمية، ويدخلها تغو التجربة من المستحيلات (طرق المشاهدة - ١٥٣). وفى مواجهة فلاحى بيرجر التلقائية والحاضرة لعناصر الحياة، فإنهم يحافظون على "الخبرة"، وبذلك ينشئون ساتراً ريفياً للمبادئ الإنسانية الحقيقية.

إن عمل بيرجر يكشف النقاب عن القوالب الريفية، ويوضح درجة من الوعى الذاتى الدقيق، ويجرب من جديد أشكالاً من القص والتأليف، كما أنه يحيى ذكرى الأيام الماضية الجميلة فى جو ريفى منعش. ولكن مثل هذه الصورة الريفية - التى تاتى بطيئة ومتأخرة - لا نتوقع لها استقبلاً ترحيبياً كأنها أحدث شىء. ومع ذلك، فإن أهم شىء فيما يكتب بيرجر هو اهتمامه بأمورنا غير المحسوسة فيما بعد الحداثة. وإذا سلمنا بأن ثقافة الفلاحين ليست هى اختيارنا الآن، فإن قارئى نهايات القرن العشرين لديه اختيارات أكثر من مجرد أخذ أو رفض النظرة التشاؤمية لمدرسة فرانكفورت حول كل الأشياء المعاصرة، وهى النظرة المنتشرة فى أعمال بيرجر. لقد مر أكثر من نصف قرن منذ أخبر برتولت بريخت Bertolt Brecht صديقه والترينيامين Walter Benjamin أن يبدأ لا بالأشياء القديمة الحسنة، بل بالأشياء الجديدة السيئة. إن ما تعنيه هذه العبارة الآن، يستحق مزيداً من التأمل، فاحتمال تمكنا أو عدم تمكنا من الاقتراب والإفادة من فلاحى بيرجر يتوقف على قدرتنا على فهم أحياننا الجديدة السيئة.

إن الاتجاهات الأدبية الحديثة، والأقسام الأدبية الأكاديمية قد تكونت في الفترة نفسها تقريباً، وهناك نواع للشك في المشاركة بينهما - أي بين طرد التاريخ في أن واحد - من بعض السياقات الحداثية، ومن الجهاز النقدي الجديد الذي قننها. وإذا كان لهذا الشك ما يبرره، فيمكننا - إذن - فهم "ما بعد الحداثة" المربك والمعقد كاختلال أدبي أفرز توماس بينشون Thomas Pynchon وروبرت كريلى Robert Creely وآخرين، وكذلك كاختلال في مؤسسات النقد. وبالنسبة لفاعلي الأقل نحن الذين ندرس وندرس ما يسمى بالعلوم الإنسانية، فإن "ما بعد الحداثة" يقدم نفسه في معظم الأحوال كمصدر تناقض مع المبادئ الإنسانية التي ساعدت - مؤخراً جداً - على إيجاد مبادئنا، وما زالت مستمرة وبقوة في تشكيل ممارساتنا. وربما كان من مصادر هذا التناقض تطبيع الفكر الماركسي الذي تحول ببطء من وضعية عقيدة أجنبية غريبة إلى احتلال مكان محفوظ - وإن يكن محدوداً - داخل "الوعي" الإنساني الذي يحاول تقييم تأثير ما يسمى "بالعولمة" على الأمور الإنسانية. هذا التناقض يبدو أيضاً أنه ينبع من اللغة السائدة، ومن الإجراءات العملية التي صارت الماركسية والفلسفة الإنسانية - بهذا - مشتركتين فيها.

في "الكلمة الختامية التاريخية" لأرض الخنازير" يدافع بيرجر عن اهتمامه بالفلاحين كمحاولة لاستعادة وحفظ تجربتهم المنسية. "إن إهمال تجربة الفلاح باعتبارها تنتمي فقط إلى الماضي، ولا تمت بصلة إلى الحياة الحديثة، والظن بأن آلاف السنين من ثقافة الفلاحين لا تترك أي إرث للمستقبل، والماضي في الاعتقاد - كما ظللنا نعتقد لقرون - بأن خبرة الفلاح أمر هامشي في تاريخ الحضارة كل هذا بمثابة إنكار لتاريخ طويل جداً، ولحيوات كثيرة جداً (أرض الخنازير ٢١١-٢١٢). إن القضية هنا هي قيمة الخبرة. وباستعمال لغة الفلسفة الإنسانية فإن بيرجر يستعمل معها الفرضية القائلة بأن الكتاب من أمثاله مأمورون - بواسطة شيء يشبه يمين أبو قراط "بإنقاذ الحياة" - بإنقاذ وحماية "ميراث" التجربة في حد ذاته بدافع من احترام الحياة ذاتها أو ربما بعبارة أدق ينشر مظلة حماية العلوم الإنسانية إلى تلك الحيات الهامشية التي أوشكت أن تتوارى في زوايا الإهمال. وهذه الحجة لها مفعول مباشر، فمن ذا الذي يجروء على إظهار عدم احترام الحياة؟ على أية حال فإن هذه النظرة العلمية

التي يدعو كرمها الديمقراطي إلى ضمان الحياد الأيديولوجي، لا تتماشى مع الانتقائية الحتمية للممارسة الفعلية والمحتملة. والأخطر من هذا أنها تقوى أوهام التقاليد النزيهة غير الأيديولوجية التي لن تفعل أكثر من الانسياق وراء ما حدث، إن لم يكن ما عرفه وقاله الأفضلون، فما مر به الآخرون. وهكذا يصبح احترام الخبرة مصدر إرباك وحيرة.

كذلك يتبع بيرجر خطأ فكرياً أكثر إقناعاً. إن نزعة مقاومة التجديد المعروفة عند الفلاح هي المتصلة "بثقافة البقاء" - كما يقول - ولذلك فهي مناسبة على وجه الخصوص للحاضر حيث تراجعت آمال التقدم الثوري، وتركت المجال لهزيمة مذبذبة تبغى انتقاء تهديدات الإبادة. وباستحقاق الفلاح للاحترام كالقوة المحركة لثورات القرن العشرين في العالم الثالث، فهو الآن أيضاً مرشد إلى ضرورة المحافظة على القديم ونزع السلاح، وهذه صورة من الممارسات الإنسانية في أوضح أشكالها الماركسية: التجربة التي تحتاج إلى الإنقاذ، وإلى تأهيلها لوضع قانونية، وإلى الترويج لها، مفروض أنها تجربة البروليتاريا التي هي بؤرة صراع الإنسانية لتحرير نفسها، وبالتالي إيجاد قيم جديدة. ولكن هذا الوضع - هو الآخر - معرض للانتقاد التجربة ومكانها في العلوم الإنسانية، وهو من أهم التطورات في السنين الأخيرة. وفي عدد من المجالات المختلفة لوحظ أن التجربة لم تعد خصماً للسلطة، بل لقد أصبحت هي السلطة نفسها. وقد أوضح جيمس كليفورد James Clifford القوى والفرضيات المسبقة المخفية وراء العبارة البريئة لمراقب يقول: "كنت هناك". وحينما وجه لويس ألتوسير Louis Althusser نصحه إلى جان بول سارتر Jean-Paul Sartre بأن الماركسية ليست فلسفة إنسانية، كان يرى - بين عدة أشياء - أن الخبرة الإنسانية يمكن اعتبارها تاريخاً للأخطاء والأوهام. وهذه المسألة تدمر أحد أحجار الزاوية في العلوم الإنسانية: افتراض أن الخبرة الماضية محتملة بقيم تستحق أن تُستنبط وتوضع في القوانين والتقاليد؛ ليسترشد بها أهل الحاضر. وتحدي الخبرة يعتبر تحدياً للممارسات الأساسية للإنقاذ ولصياغة التقاليد التي سمحت للماركسيين وعلماء الإنسانيات في فروع مثل النقد الأدبي والتاريخ أن يجتمعوا معاً. ولأن الخبرة ظلت طويلاً عرضة لهجمات نظرية متعددة، فهي الآن تكتسب أهمية جديدة كبؤرة للنقاش حول الممارسة

الإنسانية المعدلة والحديثة. وفي سياقنا هذا يتوجب أن يضم النقاش الحدود القديمة التي تفرضها الخبرة.

إن محرر "تاريخ الشعب والنظرية الاشتراكية" (للحلقه الدراسية عن التاريخ) يخصص مقدمة للدفاع عن مشروعها "استعادة التجربة الذاتية". وهو يعترف بأن "فكرة تجربة الحياة الحقيقية في حاجة ماسة إلى تأمل نقدي". وقد جاء هذا التأمل في "خلافاً داخل الماركسية الإنجليزية" لبيري أندرسون Perry Anderson (١٩٨٠)، حيث يؤخذ الاعتماد على مفهوم الخبرة لم يتم تنظيره على أنه نقطة ضعف بارزة في التاريخ الوطني إى .. پى. تومسون E.P. Thompson عن الطبقة العاملة والتاريخ الماركسى والإنسانى بوجه عام . يقول أندرسون : إن التجربة عند تومسون "هى الوسيلة الممتازة التى يتنبه بها الوعى بالحقيقة، وتتحرك الاستجابة الخلاقة لها". ولكن هذه العبارة "لا تتماشى مع تحذيرات الحقيقة، ومع عمق الكارثة التى جلبتها التجارب القومية مثل الإيمان الدينى والولاء الوطنى على من يتمسكون بها. إن التوسير يخطئ حين يطابق التجربة مع مثل هذه الأوهام، وتومسون يعكس هذا الخطأ بمطابقة التجربة أساساً مع البصيرة والتعلم". وتومسون يستعمل كلمة "تجربة" بمعنيين: المعنى الأدبى المحايد "لرد الفعل الذاتى .. حيال أحداث موضوعية"، وكذلك بالمعنى الأعمق "للدرس" الذى يتعلمه منها دارسو التاريخ ، بعبارة أخرى "المعرفة". إن التجربة تعنى - فى أن واحد - أن يكون المرء هناك، وعيناه مفتوحتان كما تعنى المعرفة المفيدة الوطيدة التى يحصلها المرء من كونه هناك. كل الناس عندهم النوع الأول، أما الثانى - خصوصاً فيما يتصل بالعلاقات الاجتماعية - فهو نادر الحدوث. ويتهم أندرسون بلاغة تومسون فى فلسفته الإنسانية بأنها "بدون وعى تنقل فضائل وقوى النوع الثانى (الأكثر تحديداً) إلى النوع الأول من الخبرة (الأكثر عمومية) إن فعالية أحدهما تنوب فى عالمية الآخر". والنتيجة هى المبالغة فى تحديد درجة وعى الناس وقوة مساهمتهم الإبداعية فى التاريخ.

فى مجال النقد الأدبى يتوازى نقد أندرسون لتومسون مع نقد تيرى إيجلتون Terry Eagleton لريموند ويليمز Raymond Williams . يقول إيجلتون : فى أعمال ويليمز "يضع الإصرار على التجربة أيدينا - فى الحال - على القوة الهائلة،

والحدود الجامدة. ويتتبع إيجلتون هذا الموضوع بالعودة إلى الموروث الإنساني للناقد الإنجليزي إف. آر ليفز F.R. Leavis : "من أجل مقاومة الإيديولوجية فإن سكروتنج Scruting (الجريدة النقدية التي أصدرها ليفز وزوجته) تشير إلى التجربة كما لو لم تكن موطن الأيديولوجية". وفيما يسميه إيجلتون "الليفتزية اليسارية" لوليمز تعود التجربة لتضع حجاباً على المقررات الأيديولوجية رافضة فكرة أن الناس العاديين لم يكونوا المبتكرين الحقيقيين للمعاني والقيم". وهذه نقطة الضعف في المسلمات، ومن أجلها أيضاً يناقشه محاورو "السياسة والأدب" الذين يقولون في ملاحظاتهم إن الخبرة "هي الكلمة الوحيدة التي نستعملها كثيراً دون أن تأخذ مكانها ككلمة دليوية". وهم يقترحون على ويليمز أن "المزية الإدراكية للخبرة" في أعماله تعنى ضمناً "مجالاً للحقيقة المباشرة" نوعاً من الاتصال الراسخ بين الموضوع وبين الحقيقة التي ينغمر فيها هذا الموضوع". ويعترف ويليمز - في كلماته - "بإستحالة فهم المجتمع المعاصر من خلال الخبرة" بالإضافة إلى ما يتوصل إليه محاوروه من نتائج حول الحدود النظامية للنقد الأدبي: "ليس ممكناً الارتداد من النصوص إلى البنيات الشعورية إلى الخبرة إلى البنيات الاجتماعية. إن هناك انفعالاً عميقاً بين النص الأدبي الذي يمكن منه إعادة تشكيل الخبرة، وبين العملية التاريخية الإجمالية في الوقت المذكور.

هذا الاعتراف يفصل النقد الأدبي عن مصدر مهم من مصادر قوته هو الزعم بأنه يمثل مستودعاً يحمى كل ما هو حقيقي وقيم في الماضي الوطني. بدون سلطة الخبرة لا يكون واضحاً كيف استطاع النقد أن يساعد ويليمز أن يصبح شخصية قومية. إن ريتشارد چونسون Richard Johnson في محاولة قوية للتوسط بين المواقف الإنسانية والألتوسيرية يستنتج أن نقاد الثقافة والأيديولوجيا قد وصلوا إلى طريق مسدود. فإذا كانت حركة الإنسانين إلى التجريبية تميل إلى إهمال العوامل الحاسمة المستقرة التي طوحها الإنسان خلف ظهره فهي تستطيع على الأقل الإشارة إلى المتاعب التي يراها الرجل والمرأة أمامهم. على العكس يبدو أن نقادها يمتلكون رؤية أكثر شمولية وكونية" إلى تكلفة أى اتصال حقيقي بالسياسة الشعبية". وبطريقة أقل شفافية، فإن كتاب والتر بنيامين، أو "نحو نقد ثوري" لتيرى إيجلتون (١٩٨١) يترك القارئ في مأزق مماثل. يبدأ الكتاب بأن يكتشف في بنيامين نموذجاً أصلياً للكليان

اللائشائى تصلح رؤيته للقرن السابع عشر فى (أصل الدراما التراجيدية الألمانية) لأن تكون تريباقا للإحساس الموحد" الزراعى الذى يعرضه تى. إس. إليوت T.S.Eliot وليفز. وعلى أية حال فإن الكتاب يستخدم بنيامين - كذلك - بطريقة لا تقل غرابة باعتباره تبريراً للنقد المس لللائشائية، وبخاصة لادعاءاتها بأنها دليل للممارسة الثورية. إن اللائشائية التى تساعد على تطهير اليسار من بقايا إنسانيته الليقزية تبدو غير قادرة على تكرار أو منافسة سيطرة الفلسفة الإنسانية على المشاعر والأفعال. — إن الأيام الجديدة السيئة تبدأ هنا، مع الحاجة إلى إبدال اللغة الإنسانية التى نزعت عنها الجدارة، وكذلك الأطراف التى استخدمتها ، ومع حاجة مماثلة إلى شفافية نظرية لن تنكص عن محاولة تغيير العالم أثناء محاولة فهمه وتفسيره.

" لقد كانت خياراته السياسية محدودة وضيقة حين حوصر بين الديمقراطية الاجتماعية والستالينية. لم يعد أمامه شيء إلا التجربة" إن موقف إيجلتون التكتيكي غير المرن من "مثالية" بنيامين، يمكن أيضاً مد نطاقه ليشمل جون بيرجر الذى يشترك مع بنيامين فى التناقض حول الحداثة، والذى استعار مراراً من الحنين الجارف إلى الماضى فى "القصاص" لبنيامين. إننا يمكن أن نعذر بنيامين لأن لجوءه إلى التجربة فى عصر خيارات سياسية محدودة قد وسع وميز بين أصنافها. ألا يفعل بيرجر نفس الشيء؟ واضح أن النقد الموجه إلى ويليمز وتومسون يسرى على عمله كذلك. إنه يتحدث إلى التجربة العادية وعنها، وكتابات تقيض بالتقمص العاطفى ليوضح لنا كيف ينشئ الآخرون العالم كما أن الحدود الأيديولوجية للتجربة تدخل فى نسيج الصياغة الأدبية لمشروعه. وعلى أية حال فإن كتاباته تعكس أيضاً تجربته الخاصة، وهى تجربة لم تكن عادية. لقد كانت دولية بصورة غير عادية، وهذا مصطلح دليلى فى مناقشة التجربة.

يقول بيرى أندرسون إن غياب العنصر الدولى هو أحد النتائج المعوقة لتفضيل تومسون للتجربة فى صناعة الطبقة العاملة الإنجليزية: "يقول إن "الأبعاد الدولية لتاريخ الطبقة العاملة الإنجليزية" غائبة لأن الثورات الاجتماعية فى الخارج على سبيل المثال "لا يمكن اعتبارها نشاطاً ذاتياً للطبقة العاملة فى إنجلترا". ويوضح محاورو "السياسة والأدب" غياباً مماثلاً "للتطورات الخارجية أو فيما وراء البحار" فى كتابات ريموند ويليمز عن أربعينيات القرن التاسع عشر. "إن ثورات باريس عام (١٨٤٨)

لم يمكن اعتبارها مؤثرة لأن (١٨٤٨) لم تكن تجربة قومية بالمعنى المباشر، وكذلك المجاعة الأيرلندية. وإذا نحن نظرنا إلى الخريطين الخاصتين بالأيدولوجية الرسمية لتلك الفترة، وبالتجربة الذاتية المسجلة في رواياتها، فإن أيا منهما لم تتسع لتشمل هذه الكارثة القائمة عند الأعتاب، والسبب متصل بالعمليات الاجتماعية السياسية في إنجلترا. وعلى أساس من تجربتهم وحدها، والتي كانت في غالبيتها وطنية وأوروبية، فإن روائى بريطانيا في أربعينيات القرن التاسع عشر لم ينشغلوا كثيرا بحقائق الإمبراطورية البريطانية رغم أن المجاعة الأيرلندية كانت مجاورة لهم كما أن الروابط مع أيرلندا والهند وغيرهما من المستعمرات كانت تؤثر بطريق مباشر وغير مباشر على كثير من نواحي الحياة اليومية. فحتى التجربة الوطنية العميقة والعريضة لا تضمن أن يلم الإنسان كثيراً بالقوى خارج الحدود التي تؤثر على مصير الأمة. وكما يعترف ويليمز فنحن لا نستطيع أن نتوقع أن المعرفة الكلية لكيفية العمل في إطار اقتصاد عالمى متكامل سوف تظهر في النقد الأدبى لأن تطورات الاقتصاد العالمى - فى معظمها - لم تنفذ إلى الوعى العادى، وبالتالي لم تترك سجلا أدبياً، وهذه هى القاعدة التى تعطى الاستثناءات - مثل جوزيف كونراد Joseph Conrad وبينشون Pynchon - مكانة خاصة.

وجون بيرجر استثناء آخر. لقد جعل منطقة الحدود الدولية للتجربة أرضه المختارة، فعلى أوجه عدة أصبحت الحركة العالمية جزءاً كبيراً وواعياً من تجربته. إن الملكية والعرض الدوليين للأعمال الفنية، ووجود قانون دولى، كل هذا يجعل ناقدنا فناً مثل بيرجر كونياً "من الناحية البنوية" على النقيض من الناقد الفنى الذى لا يتطلب أعماله تغيير موقعه، والذى يملك الحرية لاختيار مصطلحاته الريفية. أضف إلى هذا أن الأنشطة التقنية للناقد الفنى معرضة أكثر من أنشطة الناقد الأدبى للضغط من تقلبات السوق فى كل أنحاء العالم. وبدون الفوص أكثر فى حياة بيرجر يمكننا القول بأنه - بالمهنة وحدها - كانت له تجربة أكثر من عادية مع عوامل الحسم الدولية، وتنعكس هذه التجربة فيما أنتجه من أدب سواء كموضوع رئيسى (كما فى رجل سابع) أو كهوامش لرواياته أو قصص أفلامه أو نقده الفنى. إن الكتابات التى يمكن قراءتها كمحاولة دارس إنسانى لإنقاذ طابع تجربته المهددة من جانب العالم الحديث

بالعثور على ملجأ لها في مجتمع "زيفى" يمكن قراءتها هي نفسها باهتمام أكبر كسلسلة من الطرق التمهيديّة إلى المنطقة المشاع الحديثة المظلمة للتجربة العالمية، أي قراءتها لا لتقليل بل لتوسيع التجربة بحيث يتبلور فيها شكل الملامح الدقيقة - لكن الحاسمة - للمسائل الدولية. إننا بقراءة بيرجر ندرك أننا لم نتعلم بعد كيف "نحس بالعولة"...

في البداية من المهم أن نعرف كم من أعمال بيرجر لا ينحصر في المجال المحلي. في نقد "أرض الخنازير" يشكو تيرى إيجلتون Eagleton من التزام بيرجر بالوعي الجزئي عند فلاحيه أي بنوعيات تجاريهم. ولكن إيجلتون نفسه يرى أن هذه ملاحظة غريبة عن "مؤلف لحظة التكعيبيّة"، فكمداً عن التكعيبيين كان بيرجر يتحمس لرسوم "لا علاقة للأشكال الموجودة بها بالتجربة الحسية للجسم" (نجاح وسقوط بيكاسو ٥٩). وفي وصفه للتكعيبيّة "بالتفاعل" يصر على إظهار علاقة ما ليست واضحة للحواس في العمل المنظور. ولاختصار المسافة بين التكعيبيّة والمعقوليّة نراه يكرر عبارة "العمل من بعد"، وهي من المصطلحات التقليديّة التي يطرح فيها مايكل فاراداي Michael Faraday المشكلة التي قد يكون حلها في "مجال القوة" (نجاح وسقوط بيكاسو ٦٧-٩٩). وهذه العبارة تستحق وقفة، فبتحدى التجربة تصبح عبارة "العمل من بعد" شعار للمشكلات الدولية التي يدخلها بيرجر إلى الوعي القومي العادي.

من وراء كل فكرة كونية رائجة تحاول أن تستغل السياسة الغربية والإرهاب الدولي للسيطرة على المشاعر هناك على الأقل مشكلة واحدة حقيقية في الوعي الخاص بالقرن العشرين: كيف نقيس الثقل المحلي للثورة الخارجية. إن مؤلفات بيرجر التي تتسم بالكونية مثل الروايات الدولية المثيرة ربما تفيدنا في هذا السياق. هل نعتبر ترجمته لـ "العودة إلى بلادى الأصلية" لإيميه سيزير Aime Cesaire وإعجابه بعبارة سيزير "شعب فرير" اشتياًقاً للاندماج في البيئّة السوداء حيث لا ينتمي؟ أم - على العكس - نعتبرها وقد ظهرت في (١٩٦٩) حين أظهر تاريخ حركات التحرر الوطني استحالة "العودة" إلى الشخصية الثقافيّة التقليديّة. دليلاً على إدراك سيزير أنه لا توجد ثقافات محلية، بل ثقافات "فريدة" فقط؟

فى روافة بفرجر "رسام من عصرنا" (١٩٥٨) نجد هاوى فن وابلوماسفا رقفقأ اسمه سفرجرالد بانكس ففوف صرافأ مع الطففة الرففة الساافة - ولكنها إفاافة - لرسام من فرافه. ففصف لنا على الفور مسار العاففة، وفى الوقت نفسه ننفظر من القارئ أن فشفعر بالملل نحو لاففن Lavin - الرسام والثائر المنفى - بقدر بقاء لاففن نفسه وففا للآمال السفااسفة لوطنه البعفا، ولا ففذكره عن الففة هنا (بفرجر هنا فدمج على نحو مفر الثورة والففرفة) والفانب المطفى فنال الفماس هنا وفى كل مكان أفر. ما المكان الذى نففرصفه مناسبأ للقارئ؟ إن هذا السؤال ففسد الفماس كما أن هذا الفماس والفشففرع ففقطع على فف زوافة لاففن الإنفلزفة. ورفن ففادر إنفلترا الفالفة من الأفاااا المرفة - فى نهاية الروافة - إلى أرض ففور بها أفاااا مرفة (المجر ١٩٥٦)، فهو ففادر زوافته كذلك. ولأنها لا ففمك ففرفة سفااسفة عمفة اكبسبفها بنفسها، فقد انساقا وراء ففرفة زوورها. ففلمح هنا أن كلا من لاففن وبفرجر ففحقر هذا الارتماء فى أفضان ففرفة بطفة (مسفعملة). ولكن القارئ بالفعب (مثل بفرجر القاص) هو فى موقف الزوافة نفسه، ومرفم على الأمل لفظفا أعلى اسفثمار للفااااا الفسفة البعفاة الفف ففب من ثورة الأفرفن.

إن لاففن هو فى الوقت ذاته "مواطن مطفى"، ولكنه (طوال الروافة ففرفبأ) منفى مففر، وبالفالى ففان القارئ الذى فشاطره وعفه فمكن أن فوصف بأنه فعانى من اضطراب نولى. هل من المافمل أن كل مواطنى بفرجر منفىون كذلك؟ إذا كان الأمر كذلك ففففننذ لا فواجه القارئ أفرابا أفرفن، بل مشابهن" فساعدون على رؤفة فمفع الأفاااا فى صورفها العالمفة الففبفة والصعبة. وفى هذه الحالة لا فمكننا وصف مشرور بفرجر الأطفى بأنه واقعى.

على سبفل المفال هناك شىء مفر فف فبخصوص أهم النوافى فى واقعة بفرجر "الفرفة الرففة" فى مناقشفه "فطلع جان فرانسوا ملفه Jean-Francois Millet ففصور ففرفة لم فسبق ففصورها" فسفعمل بفرجر كلمة "ففرفة" كمراطف لـ "مادة الموضوع" ("عن النظر" ٧١). ولكن ففن فشرح "علاقة الكافب بالمكان وبالناس الذىن فكتب عنهم" فى "أرض الفنازفر"، فمن الصعب القول بما إذا كانت الففرفة الفف ففشر إليها هى ففرفهم أم ففرفه هو الفاصة :

"إن عملية الكتابة ما هي إلا عملية معالجة التجربة التي يكتب عنها. ومعالجة التجربة تختلف عن رؤية منزل مثلاً. التجربة مستمرة وغير قابلة للتقسيم على الأقل في إطار حياة واحدة، أو ربما على مدى حيوات كثيرة. إنى لم أشعر قط بأن تجربتي هي ملكى وحدى، وكثيراً ما يبدو لى أنها سابقة على. وفى كل الأحوال فإن التجربة تتكرر على نفسها، وتفتح لنفسها أبواب الماضى والآتى معا. من هنا فإن عملية معالجة لحظة من لحظات التجربة تتضمن التأمل (الاقتراب) والقدرة على الاتصال (من بعد)".

وحين يقول - بعد أسطر قليلة - "إن كتابتى عن الفلاحين تفصلنى عنهم وتقربنى منهم" (أرض الخنازير ٦-٧) يلوح لنا أنه كان طوال الوقت يتحدث عن خبرة الفلاحين، ولكنها خبرة قد تنتمى إلى الكل، أو لا تنتمى إلى أحد.

هذا الغموض المحيط بموقع الخبرة يسمح بالاستنتاج الغريب بأن الفلاحين - فى الحقيقة - لا يمتلكون أية خبرة. وحين يؤكد بيرجر أن "حياة" القرية نفسها قصة خيالية مثل قصصه هو، فإن الهدف المزعم من واقعيته الذاتية يتلاشى فى الهواء : "ما يميز حياة القرية هو أنها صورة حية لذاتها.. مكونة من آراء وقصص، وتقارير شهود عيان وأساطير وتعليقات وإشاعات، وبدون هذه الصورة .. قد تضطر القرية إلى الشك فى وجودها نفسه" (أرض الخنازير ٩). وبإضافته صفة "الخيالية" على حياة الفلاحين يؤكد بيرجر ضعفها، واحتمال عدم وجودها أصلاً "لو توقفت هذه الصورة العامة عن الوجود لتحللت القرية (أرض الخنازير ١١). إن الأمر يبدو كما لو أن التهديد "بالإزالة التاريخية للفلاحين" (آخر كلمات الكتاب) قد وجد طريقه إلى التجربة نفسها التى كان من المفروض إنقاذها من الإزالة.

يكتب بيرجر : "إن الكتابة لا تملك أرضاً خاصة بها (أرض الخنازير ٦). فهل هذه أيضاً هى الحال مع حكايات الفلاحين ؟ مجرد اقتراح. إن تجربة الفلاحين وهى "مسألة مكان" تبدو غير قابلة للفصل عن الاستمرارية المكانية والزمانية، أو عن حقيقة أن الفلاح ليس له حق اختيار موقعه: "من النادر جداً أن يظل الفلاح فلاحاً، ويحتفظ بقدرته على الحركة" (أرض الخنازير ١١). ولكن هناك قدراً كبيراً من الحركة فى "أرض الخنازير" آخر القصص وأطولها، والتى تشغل نصف المجلد تقريباً تدور حول البؤر

الخاصة بتحركات شخصيتها الرئيسيتين خارج القرية. ومع ذلك ففي رأى بيرجر أن هذه القصة هي التي تفوق غيرها في "التعمق في ذاتية الحيوانات" التي تحكى عنها (أرض الخنازير ١٢). هنا أصبحت تجربة الفلاحين خاصة بالهجرة والانتقال. وفي زمن اضطرنا فيه التطور غير الثابت للاقتصاد العالمى إلى استعمال الألفاظ فى غير مدلولاتها، فإن "حياة" الفلاح لا تبدو من بواقى الوفرة بقدر ما تبدو مركباً حديثاً هشاً.

وتؤدى "طريقة أخرى للقص" الغرض نفسه حين تطلب من القارئ المشاركة فى عملية الإنشاء. كما حدث مع بنيامين شعر بيرجر بتهديد موجه إلى الخبرة ، وذلك فى المعانى المتعددة للصورة الفوتوغرافية. "لأن الصور لا تحمل معنى محددًا فى ذاتها، ولأنها تشبه خيالات فى ذاكرة الغريب، فإنها قابلة للاستعمال على كل الوجوه ("عن النظر" ٥٢). وفى نص "طريقة أخرى للقص" يمتد هذا الخطر إلى الصحافة. "مجلة ما ترسل المصور "س" إلى المدينة "ص" ليعود ببعض الصور. كثير جدا من أجمل الصور ينتمى إلى هذه النوعية. ولكن القصة المحكية هي فى النهاية عما رآه المصور فى "ص"، وليست مباشرة عن تجربة أولئك الذين عاشوا الأحداث فى "ص" (طريقة أخرى للقص ٢٧٩). المعنى الضمنى هنا هو أن بيرجر ومور قد تجنبنا التخلي عن التجربة إلى "غريب" بتثبيت صورهما فى التاريخ الخيالى لفلاحة عجوز. ولكن السياق - مرة أخرى - يبدو غائبا غير واضح بخصوص التجربة التى تنشغل القصة بها. "إن الصور - فى مكانها هذا - تعود إلى السياق الحى بالطبع، ليس إلى السياق الزمنى الأصلى الذى أخذت منه فهذا مستحيل، بل إلى سياق التجربة. وهناك يصبح غموضها فى النهاية حقيقيا (طريقة أخرى للقص ٢٨٩). ومن خلف ستار الغموض الحقيقى، فإن القارئ من خلال دعوته إلى استخدام ذاكرته لإعادة تنظيم الصور الخالية من الكلمات والقادمة من دول مختلفة ، هذا القارئ يستأصل تجربة الفلاحين أنفسهم التى لم تعد قادرة على تجميع أجزائها معا. ما الذى يتبقى من التجربة الريفية سوى "خيالات فى ذاكرة الغريب" ؟ وهى عبارة بيرجر القوية الدالة.

هذا الاستعمال المجازى المعبر لغياب التجربة يعود إلى الظهور فى "رجل سابع" مما يفسد واحدة من أهم أفكار الكتاب. العنوان الفرعى وهو "كتاب من الصور

والكلمات حول تجربة العمال المهاجرين في أوروبا" يجعل التجربة تتفادى ضربات الوعى التحليلي التي تنزل على رؤوس العمال الريفيين كما يوجد توازناً بين ذاتيتهم وبين المعنى العالمى للهجرة. هذا المعنى - كما يقول بيرجر - "لا يمكن إدراكه كاملاً إلا إذا اتصل نظام اقتصادى موضوعى بالتجربة الذاتية لأولئك الخاضعين له" (رجل سابع ٧). وفى الحقيقة لقد أمال كفة الميزان ناحية الخبرة. إن الخبرة الفردية النموذجية فى الهجرة (المغادرة - العمل - العودة) وليس الأصول التاريخية للهجرة وما يماثلها وأثارها، أو احتمالات تطورها هى التى تعطى الكتاب شكله، وتملى الاختيارات الدقيقة للموضوعات.

فى الوقت نفسه يبدأ الكتاب بالإشارة إلى وصف موضوعه بأنه "حلم /كابوس". ويمضى قائلاً: "بأى حق نسمى التجربة التى عاشها الآخرون بـ "الحلم/الكابوس؟" (رجل سابع ٧). إن وفرة التجربة المعاشة "تفتح الباب لبدائل منطقية مثل "التجربة غير المعاشة"، أو "انعدام التجربة المعاشة"، وهذا هو بالضبط ما يثيره بيرجر. "فى الحلم يرغب النائم الحالم ويفعل، ويستجيب لفعل غيره ويتكلم، ومع ذلك يستسلم لتطورات قصة لم يشارك فى صنعها. إن الحلم يحدث له. إن الحالم لا يستطيع التأثير على القصة، ولا يستطيع كذلك فهمها. وفى جزء تال من الكتاب يستعمل بيرجر العبارة المجازية بشكل أكثر كثيفاً:

"إن هجرته تشبه حدثاً فى حلم رآه شخص آخر. وكشخص فى حلم رآه حالم مجهول يبدو أنه يتصرف بطريقة تلقائية، وأحياناً بطريقة غير متوقعة، ولكن كل شيء يفعله - إلا إذا ثار وتمرد - تحدده احتياجات عقل الحالم. إن قصد المهاجر يتم اختراقه بواسطة الضرورات التاريخية التى لا يدركها هو ولا أى شخص يقابله. ولهذا السبب يتصرف كما لو كانت حياته حلماً يحلمه شخص آخر" (رجل سابع ٤٣٩).

ورغم أن بيرجر يستمر فى تأكيد أن "القدر الكامل للعنف الواقع على المهاجر يتضح من خلال ما يحدث بداخله (رجل سابع ١٦٦)، فإنه قد أظهر أن معنى الظاهرة يزيد كثيراً على ما يبدو فى وعى المهاجر. وعلى غرار الصور فى "طريقة أخرى للقصة" تنتمى تجربة المزارع /المهاجر الآن إلى وعى شخص آخر. وعند هذه النقطة ربما لا يصبح من الصواب الاستمرار فى الحديث عن "التجربة".

وفى نهاية الكتاب تبدو الكلمة وكأنها قد بدأت هجرتها الخاصة إلى العاصمة. لقد دأب بيرجر على الإشارة إلى أن العمالة المهاجرة فى العاصمة تلغى الخبرة سواء لأنها تضحى بالحاضر من أجل الأمل فى المستقبل، أو لأنها - بفعلها هذا - محكومة بقوى لا تستطيع استيعابها. كما أنه دأب على الإشارة إلى أن الخبرة يمكن استعادتها بالثورة فقط، أو بالعودة. لكى يصبح المهاجر رجلاً من جديد (زوجاً - أباً - مواطناً - وطنياً) عليه أن يعود إلى وطنه (رجل سابع ٥٨). ولكنه - بالعودة إلى قريته الأصلية - يكتشف المهاجر (والواضح أنه ذكر) أنه "لم يعد له مكان مضمون"، وأنه الآن "بلا وطن" لأن "خبرته المختلفة لا تصلح" هناك أى لأنه "رجل ذو خبرة مختلفة" (٢٢١). قد يبدو أن النتيجة هى أن خبرة العاصمة موجودة فعلاً، فهل هذه الخبرة هى فقط فى المعنى الأدنى والعالمى لما يمر به الإنسان؟ أم هل ينطبق هنا المعنى المحدد للمعارف القيمة؟ على هذه الكلمة تتوقف أشياء كثيرة. وبالدرجة التى كان بيرجر مضطراً بها إلى تمرير المعنى الثانى، فإنه يرفض الانسياق إلى الرفض الكامل للحدثة، ويقبل انعدام التجربة المعاشة للهجرة كمعيار جديد، وإن يكن كريهاً، ويبدأ فى تجميع المواد التى يمكن بها تشكيل نوع جديد من "الإحساس العالمى".

ما هى عناصر الخبرة الافتراضية التى قد يساعدنا بيرجر على التحرك إزاءها؟ ليس من المحتمل أن تختفى النقود نتيجة أية ثورة ممكنة ما عدا ثورة تكنولوجيا الكمبيوتر التى ليست بديلاً حقيقياً لها. أحياناً يتكلم بيرجر كما لو أن التغيير الذى لا يلغى النقود لن يكون تغييراً على الإطلاق، وكما لو أن المال يقف بين الإنسانية وبين الحقيقة التجريبية للكينونة صارفاً انتباهنا كثيراً عن الاقتراب الحسى والنوعى من قيمة استخدامه، وليس هذا موقف ماركس الذى لم يربط النقود برأس المال، وكان عنده تقدير صحيح لضرورة العمل الرمزى.

إن تشجيع الحياة الريفية باكتفائها الذاتى يستتبع عداً بالقدر نفسه للهجرة والنقود، وكثيراً ما يجمع بيرجر العناصر الثلاثة معاً فى ضفيرة قوية تشكل حوارات حول موضوعات متعددة. على سبيل المثال يمكننا اعتبار "نجاح وسقوط بيكاسو" (١٩٦٥) حكاية رمزية عن الهجرة كسقوط من عالم الوفرة الريفى إلى الفراغ المجرى لعالم المال. إن "نجاح" بيكاسو هو نجاح "الغازى الراسى" (٤٠) من إسبانيا شبه الإقطاعية

حيث كان "وعى الفلاح الإسباني العادي" لا يزال يضم الرغبة "فى تدمير المال" (١٩) وحيث لم تكن الحياة - حتى بين طبقة بيكاسو المتوسطة - قد زالت شخصيتها وأصبحت مجهولة بفعل سطوة المال" (٢١) أما "سقوط" بيكاسو فهو من ناحية نتيجة للهجرة إلى فرنسا التى عزلته عن مجتمع ما قبل المال، ومن ناحية أخرى نتيجة لفكرته الأسطورية عن اكتساب القوة والثروة " (٤). لقد أصبحت الحقيقة قريبة من أسطورة ميداس Midas الذى كان كل شئ يلمسه يتحول إلى ذهب. وبالمثل كل شئ يضع بيكاسو حوله خطأ يصبح ملكه. ولكن الأسطورة كانت تراچيكوميديا، فميداس كاد يموت من الجوع لأن الإنسان لا يأكل الذهب. إن المال - كالهجرة - مناقض للتجربة التى هى مرادف لمادة الموضوع. وقد جلب المنفى المال، ولكنه لم يوجد تجربة. "ما كان غائباً هو الموضوع (١٤٠)، والفنان الغنى - كمهاجر - يموت من الفراغ التجريبي".

هل يعنى هذا أنه لا المال ولا الهجرة يمكن أن يكون مصدر خبرة جديدة؟ إحدى مقالات "عن النظر" وعنوانها "هالس والإفلاس" تستخلص إجابة من الاستعارات والمجازات نفسها فى وصفه لأحد رسوم فرانز هالس يجد بيرجر" مبدأ من مبادئ المال قد أطلق "طاقة جديدة" وأعاد اعتبار النسبية إلى "كل القيم التقليدية". وفى الواقع هذه صورة للمال. "والذى يميز هذه الصورة عن كل الصور السابقة للرجال الأغنياء أو الأقوياء هو عدم استقرارها. لا شئ مستقر وأمن فى مكانه. وحين تنظر إليها يتولد عندك انطباع بأنك تنظر إلى رجل فى إحدى قمرات سفينة أحاطت بها عاصفة. وفى الوقت نفسه فإن الصورة لا تشئ بأى تأكل أو تحلل. قد تكون هناك عاصفة، ولكن السفينة تبحر بسرعة وثقة (عن النظر ١٦٣-١٦٤). ومرة أخرى فإن صورة المال هذه هى صورة للسفر والانتقال، ولكن التجربة هنا هى ثمرتها، وليست نقيضها.

حين يؤكد بيرجر التناقص بين الخبرة من جهة ، وبين الهجرة والمال من جهة أخرى فإنه - وهنا المفارقة - مضطر لإنكار وجود الخبرة حيث تشير الدلائل إلى وجودها. إن المهاجر يهاجر ويعمل وهذا مصدر شكوى سكان المناطق التى مهاجر إليها "لكى يكسب ويوفر أكبر قدر من المال فى أقصر وقت" (رجل سابع ١٦٣)، وهو يقوم بهذه المبادرة "وهى المبادرة الوحيدة المتاحة للمهاجر من أجل تغيير مستقبله، أو محاولة تغييره" (١٦٤).

إن ما يريد بيرجر قوله هنا، وفي أى مكان آخر هو أن هذا يشمل "إهمال الحاضر" ومع ذلك يعترف قائلاً "إن التضحية بالحاضر من أجل المستقبل هو تصرف إنساني فى الأساس". هل من الممكن أن تؤيد الخبرة المهاجر ولا تدينه، وأنه هو وحده يهرب من تدنى قيمة الحاضر نتيجة لغياب المستقبل؟ إن بيرجر مصمم فقط على أن المجتمع المحيط به "ينكر قيمة هذه التضحية بالحاضر" (١٨٨). وما الحال إذا تصادف وحدث اعتراف بهذه التضحية؟ من أجل الحفاظ على عملية الهجرة - التى تحيى الحاضر بإضافة المستقبل إليه - من أن تصبح نموذجاً للتجربة الإنسانية لابد أن يرفض بيرجر هذه المصادفة، فالرهان لا يمكن أن يمر بسلام.

ليس عند بيرجر كثير يقوله عن المهاجرين الذين استطاعوا البقاء فى أوروبا مقاومين تيارات المشاعر الوطنية المضادة للهجرة، وتيارات العمل الجماعى المتاح للأخلاق العرقية التى صارت تكتشف الآن جمودها وقوتها. وفى تعليقه على رسوم رالف فاسانيليا Ralph Fasanello يقدم صورة لنيويورك - مدينة المهاجرين - فى زمن وصولهم إليها.

"مثلاً أن رأس المال مرغم باستمرار على تجديد نفسه كذلك فإن ثقافته لا تنتهى توقعاتها. الشيء الآتى ، الشيء الذى يمكن تحصيله يلغى الشيء الكائن. إن البروليتاريا المهاجرة بعد أن عجزت عن العودة إلى أوطانها، وصارت تعاني من حاضرها اشتاقت إلى أن تصبح ، أو يصبح أولادها - من الأمريكين. ولم يروا أمامهم أملاً إلا أن يغيروا أنفسهم من أجل المستقبل. ورغم الرهان اليائس، فقد أصبحت العملية - أكثر فاكثراً - تمثل تطور الرأسمالية". (عن النظر ١٠١).

من قبيل السخرية أن بيرجر هنا - وهو يركز على ما كان - يخلق جو الحرمان الذى لا يتيح - كما يبين هو - مجالاً لآى تجربة (رجل سابع ١٧٧-١٧٩).

بعد جمع المال يصبح أكبر نشاط رمزى للمهاجر هو جمع الصور الفوتوغرافية التى يرتبها - مثل بيرجر - فى منفاه . على جدران منزله تتعايش اللقطات الفوتوغرافية مع الصور العارية، والأيقونات، وصور السياسيين والرياضيين، والإعلانات، وكل هذه موثقة فى صور "رجل سابع". ألا يمكن اعتبار هذه الخلفية

المشوشة التشكيل الذي يكون منه المهاجر تجربته الجديدة المغتربة؟ وإذا كان بيرجر يعترف بالتماثل بين كتاباته وبين قصص القرية، فهل ينكر وجود هذا التماثل هنا؟

إن نزعة بيرجر الإنسانية تفصح عن حدودها الخارجية بالمقارنة بنزعة سوزان سونتاج التي استوتحت كثيراً من كتابها عن "التصوير الفوتوغرافي" (١٩٧٧) من والتر بنيامين كما فعل بيرجر. بالنسبة لسونتاج تعتبر الصور عاملاً آخر من عوامل افتقار الرأس مالية إلى التجربة المباشرة التلقائية. "إذا كانت الصور الفوتوغرافية وسيلة من وسائل تأكيد الخبرة، فهي أيضاً وسيلة لرفضها حيث إنها تحول الخبرة إلى صورة إلى تذكار" (عن التصوير ٩). ولأن التصوير ليس في الأساس عملاً من أعمال التدخل" (١١)، فإنه يستبعد الإحساس من الشيء الذي نجربُه (١٦٨). إن التعليق المكتوب على الصورة، والذي تمنى بنيامين منه أن يجعل الصورة المجهولة ذات معنى سياسى لا يمكن أن يحمى أى سؤال أو موضوع معنوى تريد الصورة (أو مجموعة الصور) أن توضحه، وأن يُبعد عنه تأثير المعانى المتعددة التى تحملها كل صورة فوتوغرافية، أو أن يمنع الصورة من اكتساب معنى عقلى ضمنى ومن اتصالها بموضوعها (١٠٩).

فى اتهام سونتاج للتصوير الفوتوغرافى بتعدد المعانى وبالفعل المتوسط غير المباشر، فهي تستبعد الأحوال الحتمية للعمل فى العالم الحديث. إن تكنولوجيتها الساانجة ترفض العالم الحديث باسم عالم ما قبل التصوير الفوتوغرافى حين كان العمل مباشراً، والمعنى واحداً، والقيم الفنية بريئة، وحين كانت الخبرة قريية؛ لأن الأيديولوجية لم تكن - بعد - قد شوهدت ما نراه. ورغم بريق الأسلوب الطليعى والإشارات الضمنية، ورغم الهجوم على "النزعة الإنسانية"، فأمامنا الآن إنسانية من نوع قديم وموئس، وبالقيااس إليه فإن "تجربة" بيرجر تكتسب مزايا خفية.

على سبيل المثال قارن بين تعليقات بيرجر وسونتاج على المعرض الشهير "أسرة الرجل" الذى نظمه إدوارد ستايكن Edward Steichen فى (١٩٥٥). تتناول سونتاج نقداً كتبه رولان بارتييز Roland Barthes عن "أسطورة المجتمع الإنسانى" فى المعرض، وترجمها إلى المفهوم الأمريكى بحيث أصبحت العالمية المزيفة للمعرض - مثل التصوير عموماً بالنسبة لها - متهمة الآن بمساعدة وتحريض قدرات العولة الإمبريالية

للولايات المتحدة. إن نزعتها الإنسانية العاطفية تفترض وجود حالة أو طبيعة إنسانية يشترك فيها الجميع" تكتم "الخلافات والمظالم والصراعات المختلفة تاريخياً" من أجل أن تجعل مشاهديها الدوليين "مواطنين في عالم التصوير" (٢٣-٢٢).

إن بيرجر - الذى يرفض صراحة هو الآخر عبارة "نزعة إنسانية" - يأخذ الموقف نفسه تقريباً مع شيء من الاختلاف يدل على ما حافظ عليه من إرث إنسانى، وكذلك على الاحتمالات النهائية لحوار ما بعد النزعة الإنسانية. هو لا يستطيع أن ينكر تماماً فكرة "معاملة العالم الحالى المنقسم الطبقات كما لو كان أسرة" (عن النظر ٥٦). لقد كان تخمين ستاين سليماً تماماً: الاستعمال الخاص للصور الفوتوغرافية قد يكون مثلاً لاستعمالها العام. وفى ترتيب الصور كما لو كانت تشكل ألبوم عائلة عالمية يتوصل بيرجر إلى كل من الرضاء العاطفى، والممارسة الفوتوغرافية البديلة، وهو أمر فى الأهمية نفسها.

"إن الصور الفوتوغرافية تعد من بقايا الماضى من آثار ما قد حدث. فإذا حمل الأحياء ذلك الماضى على عاتقهم، وإذا أصبح الماضى جزءاً لا يتجزأ من عملية صنع الناس لتاريخهم، إذن سيصبح لكل الصور سياق حى، وستستمر فى مسابرة الزمن بدلا من أن تصير لحظات منتهية. ومن المحتمل أن تكون الصورة الفوتوغرافية هى إرهاصات ذاكرة إنسانية سيتم تحقيقها اجتماعيا وسياسيا. وسوف تشمل هذه الذاكرة أية صورة عن الماضى مهما كانت مأساوية ومدانة فى داخل سياقها الخاص بها كما سيتم تجاوز الفرق بين الاستعمال الخاص والعام للصور الفوتوغرافية. إن أسرة الرجل سوف تظهر إلى الوجود".

هذه العبارات، رغم أن بها هشاشة الفكرة التجريدية الإرهاسية، تصلح مصدرا لقوة عملية. فى رأى سونتاج أن التجربة هى حالة الكمال الماضىة التى تم فصلنا عنها بواسطة تكاثر الرموز الفوتوغرافية، وليس أمامنا ما نفعله الآن إلا استعمال العلاج التحفظى، أى أن نسمح بوجود أقل عدد ممكن منها. وفى رأى بيرجر أن هذه الرموز تستتبع أيضا ممارسة جديدة قد تعطيها "سياقاً حياً"، أما فى عقل "الرجل الغريب تماماً" فى عالم اليوم "المنقسم الطبقات"، فإن الرموز تغرى بالألفة، وتجعل الخبرة العالمية الجديدة ممكنة.

فى نزعة بيرجر الإنسانية تبدو التجربة دائماً مجالاً تتغذى فيه الممارسات البديلة. كما تفعل الأعشاب الضارة على المخصبات الإيدولوجية نفسها التى تتغذى عليها المحصولات التى وضعت المخصبات أصلاً لتغذيتها. ولهذا السبب لا يكفى أن نعتبر تناول بيرجر للذاتية فى رواياته أمراً واقعياً سانجاً. إذا لم يكن بيرجر يوضح تأثير الإيدولوجية فى التجربة الفردية، فإن هذا يعود - جزئياً - إلى أنه لا "يسجل" التجربة على الإطلاق. أما العنف الزائد فى عباراته المجازية التى لا تتنازل بالتعبير عن ذاتية الشخصيات، بل تبقى خارجها خرقاء غير ملائمة. هذا العنف يدل على أن الذاتية منتزعة وملقاة خارج مسارها الطبيعى. وبسبب هذا العنف يجرى تعهد التجربة العادية لكى تنتج فى النهاية لحظات من القلق والتشويش، فيصبح الجنس والرياضة والعمل نماذج للحقائق الدينية. إن بيرجر - بوصفه للتجربة فى محيطها الخاص نون التضحية بإمكاناتها - يقوم بتسييسها.

ربما لا يكون هذا رأى بيرجر نفسه فى تعامله مع التجربة. فيما يتعلق بالتصوير الفوتوغرافى نراه يفضل أن يعتبر تجهيز "السياق المتكامل" خطوة إلى الوراء - إلى سياق التجربة (عن النظر ٦١) - لا إلى الأمام. ويقول إن اللوحات التى يضع الناس عليها صورهم الشخصية يجب - منطقياً - أن تحل محل المتاحف " (طرق المشاهدة ٢٠). ولكن هذا المنطق لا يجعله يدرك أن المفترين الآخرين يمكنهم جمع الصور - كما يفعل هو - فى محاولة للحاق بالعالم الجديد بأحداثه المتداخلة التى تقع - كما يكرر هو كثيراً - على نطاق عالمى. إن بيرجر يرى أن عينى المهاجر لا يمكن تدريبهما إلا بالنظر إلى وطنه المفقود. ولهذا فإن صور "رجل سابع" يقال إنها تعمل "فى عكس إتجاه" المهاجرين الذين تصورهم. "حين نقرأ هذا الكتاب نرى أن الصور الموجودة به تستحضر الوجود الزاهى لصبى مجهول. أما بالنسبة لوالده فهى تعنى غياب الصبى" (رجل سابع ١٧). يتوجب علينا أن نفترض أن على المهاجرين ألا يطلبوا معلومات حديثة لأنهم إذا نالوها لن يتمكنوا من تغيير تصرفاتهم.

إن بيرجر - مثله مثل سونتاج - يجد صعوبة فى تخيل سياق عام ودولى للتجربة، أى للعمل حين تهاجم سونتاج "الإحساس المزيف بوحدة الوجود" فى التصوير الفوتوغرافى، وتربط "نظرتها الشاملة" بفكرتنا عن العالم، عالم القرن العشرين

الرأسمالي" فهي تفترض أن العمل على نطاق عالمي هو من مزايا رأس المال العالمي والقوة الإمبريالية. أما شك ميشيل فوكو Michel Foucault النموذجي في "المثقف العالمي"، فيبدو أنه سيأخذ في الاعتبار المجموعة نفسها من الحقائق بحيث يصبح فلاحو بيرجر جزءاً من تراجع فوكو الإستراتيجي إلى الحيز المحلي. إن بيرجر كما يقول بول بوفيه Paul Bové يزرع حديقته الخاصة، وبالنسبة له مرة أخرى فإن كل الرموز الكلية والعالمية مصبوغة بيد القوى التي تعمل على مستواها. إن الكرات التي تملأ رسوم النهضة هي أيقونات للانتصار والامتلاك، وحتى صور الفضاء العالمية التي اعتدنا عليها كثيراً تعمل ضد لا مع التجربة. وحيث إنه لا يوجد ما نفعله حيال ما نراه - كما يقول بيرجر - فمن الأفضل ألا نراه على الإطلاق. إن التشييط المزعوم لا يؤدي في الحقيقة إلا إلى إضعاف الاهتمام الإنساني وإخفائه ويعثرته:

"إن أكثر الأمثلة وضوحاً تبدو لحظات من الألم لكي تنتزع الاهتمام الأقصى. ومثل هذه اللحظات - سواء أتم تصويرها أم لا - لا تتماشى مع اللحظات الأخرى ولكن القارئ الذي جذبته الصورة قد يرى في عدم التماشى هذا نقصاً معنوياً شخصياً عنده هو وبمجرد حدوث هذا يتبدد إحساسه بالصدمة، وقد يصدمه نقصه المعنوي الآن بالقدر نفسه الذي تصدمه به الجرائم التي ترتكب في الحرب".

من هنا، كما يقول بيرجر" فإن مسألة الحرب التي سببت هذه اللحظة يتم تسييسها تماماً" (عن النظر ٢٩-٤٠) إن بيرجر يريد اختصار صور الفضاء للسبب نفسه الذي قال ماثيو أرنولد Matthew Arnold إنه منع "إمبيدوكليز أون إتنا" من "القصائد" (١٨٥٢): لأنها "لا تجد تنفيساً في العمل"، ولأن "هناك الكثير مما نعانيه، ولا شيء مما نستطيع أن نفعله". ولكن هذه الحجّة يمكن أيضاً أن تكون ذريعة "للتنفيس بالعمل"، أي للاستفادة من قرائن العوالة التي قد تستخدم هذه الرموز، وبذلك تجعل الإحساس بالعوالة ممكناً. وإذا كان بيرجر لا يقدم، ولا يعد بتقديم مثل هذه التجربة الجديدة فإنه بالتأكيد يجعلنا نرغب فيها.

الفصل الخامس

التحرك إلى أعلى في عصر ما بعد الاستعمار

كينكيد وميوكرجى وأجير اللقمة الكونى :

"أحترس من هؤلاء الكونيين الذين يبحثون بعيدا عنهم عن حقوق
يستخفون بالوفاء بها وهى قريبة منهم".

جان جاك روسو

"لم أكن رجلا، بل امرأة شابة من أطراف المعمورة ، وحين تركت
وطنى كنت أضع على كتفى عباءة خادمة

چاماىكا كينكيد

يبدأ إى.جيه هويسباوم E.J.Hobsbawm كتابه "الأمم والنزعة القومية منذ ١٧٨٠" بحكاية عن "مؤرخ طواف" (طائر بين المجرات) يهبط إلى الأرض بعد حرب نووية، ويفحصه للسجلات يصل إلى نتيجة مؤداها أن "القرنين الأخيرين فى التاريخ البشرى لكوكب الأرض لا يمكن فهمهما بدون أن نفهم مصطلح "الامة"، والكلمات المشتقة منه". وأنا أعتبر مغزى هذه الحكاية دليلا على التعارض الذى أصبحت عليه المفاهيم العامة للنزعة القومية. ولو كان عليه أن يرقى إلى الفضاء الخارجى بحثا عن مراقب ينظر إلى الأمم والنزعة القديمة بعين بعيدة ؛ فذلك لأن كل إنسان على الأرض خلال القرنين التاسع عشر والعشرين كان يحيا "داخلى" زمنه بشكل كبير، وغير قادر على الإفلات من قيودهما وافتراساتهما. إن هويسباوم يوجى إلينا ضمنا أن ذلك الإنسان كان كلى الوجود، ومنغرسا فى أمته، لدرجة لم تمكنه من الإحاطة بمنظور واسع شامل.

ولكن يبدو أن الموضوع الرئيسى لكتاب "الأمم والنزعة القومية" يوحى بعكس ذلك تماماً. يقول هوبسباوم إن النزعة القومية - على عكس ما يبدو - لم تعد بأهميتها الماضية نفسها لأن عولة رأس المال متعدد الجنسيات فى فترة ما بعد الحداثة قد أدت إلى تدميره. إن صفة الوطنية يمكن الآن أن تعطى لأقل وآخر من يستحقها بالطريقة نفسها. كما قال فلاد جودزيك Wlad Godzich - التى توزع بها صفة "الثقافة" على الأعلى "والأدنى"، وذلك لأن أيا من المصطلحين لم يعد مهما بالنسبة لمشروعات التتمية الرأس مالية. والنتيجة أن النظرة الشاكّة والبعيدة إلى النزعة القومية - وهى شىء يشبه منظور هوبسباوم الذى ينوب عنه المؤرخ الطواف - قد تكون مشتركة بين عدد كبير جدا من المراقبين فى كل أنحاء الكوكب. (من الناحية التجريبية قد يكون هذا هو الوضع بالفعل)، ولكن إذا كان الأمر كذلك فلماذا - إذن - لابد من تجسيد المنظور الخارج عن القومية بمنظور خارج عن الكرة الأرضية؟ لماذا يوحى إلينا هوبسباوم ضمناً - من ناحية - بأن كل الناس تقريبا يقفون خارج القومية، ومن ناحية أخرى بأنه لا أحد تقريبا يفعل ذلك ؟

إذا أمكننا إعادة صياغة هذه المفارقة على هيئة لغز (من الذى يمثل كل الناس تقريباً ولا أحد تقريباً؟) فقد نجد الإجابة فى متناول أيدينا، ذلك الممثل من ممثلى الحداثة الذى حدد مهمته بأنها التحدث باسم الكثيرين، ولكن وضعه الاجتماعى هو وضع القلة المتميزة. إذا نحن انطلقنا من نقطة الشك عند الباحث القضائى، فربما يمكننا تفسير تردد هوبسباوم بين "لا وطنية" كلية الوجود، وأخرى غير موجودة كإشارة إلى التناقضات البنيوية لثقافة العاصمة. ويبدو أن هوبسباوم يريد أن يقول إن المثقفين يجب أن يكونوا، ولكنهم ليسوا - أو إنهم ليسوا، ويجب أن يكونوا - كونيين وقد كانت قضية دريفوس Dreyfus فى تسعينيات القرن التاسع عشر، التى كثيراً ما تعتبر بداية لمصطلح "المثقف"، هى التى أوضحت تعرض المجموعة المباشر لاتهامات بالكبرياء الطبقي والتميز أمام "الناس العاديين"، وأيضاً بخيانة الأمة. وكثيراً ما جرى نقض الاتهام الثانى منذ عهد صراعات التحرر الوطنى وإنهاء الاستعمار، ورغم أن المثقفين الكونيين ما زالوا يتهمون بخدمة مصالحهم الخاصة، فهم الآن يتهمون بخدمة أمتهم لا بخيانتها وبخدمة الغرب، ولكن المثقفين أنفسهم كثيراً ما يكونون هم أول من

يوجه كلا الاتهامين ، وهذه الحقيقة تقدم دليلاً قوياً على علاقاتهم المتضاربة بالنزعة القومية. فمن أين تنبع هذه الإتهامات إن لم يكن من الإدعاء الضمنى بالانفصال الكونى عن الأمة؟

إن النزعة الكونية - بارتباطها بكل من الهرمية الاجتماعية والتاريخ الأثم للعالمية المركزة فى أوروبا - لم تعد مسايرة للعصر. فالمثقفون العاصميون الشاعرون بمسئوليتهم أمام مجال جماهيرى يتجاوز حلف الأطلسى قد شجعوا أنفسهم على إعادة اكتشاف خصوصياتهم ووضعياتهم من حيث النوع والعنصر والطبقة، وبالطبع الأمة. وبالتالي زاد الافتراض بأن وجهة النظر الخارجية عن القومية لا توجد إلا فى الخيال العلمى كروياً خيالية لكلية الوجود والعلم المحيط بشبه المقدس. لكنى فى الوقت نفسه أود أن أقول إن الابتعاد فى فضاء المجرات يظل وارداً حتى فى بروتوكولات أكثر لأقوال تعددية ثقافية. إن هذه - بشكل جزئى - نتيجة متناقضة، ولكنها ضرورية للإحساس نفسه بالمسئولية أمام رأى عام جديد وأقل تركيزاً على أوروبا. بالنسبة لمثقفى العاصمة كانت العالمية المركزة فى أوروبا طريقة لا شعورية للتحدث من داخل أقوى حدود انتمائنا.

ورغم كل هذا التملق الموجه إلى القبول الإذعانى للمكان، وكل تلك السخرية الموجهة إلى الحركية المتحررة، فإن عادة إبعاد النفس جغرافياً هى ما يتطابق معها المثقفون ضمناً ويتصرفون على أساسها يومياً من خلال جميع اختياراتهم لوجهات النظر والمواقف، وللمقارنات والتقييم.

ومؤكد أن هناك تغيرات جوهرية فى سياسة المؤسسات التعليمية حدثت منذ عصر ماثيو أرنولد M. Arnold وماكس فيبر. Max Weber. والواضح أن النزعة القومية هى فى الغالب من مصادر الإلهام العميق (وأحياناً الضرورى) للعمل الثقافى، وإذا كان جوليان بندا قد ظن أن المثقفين هم - من الأصل - "فوقوميون" (أى يتجاوزون الحدود القومية) فإن فيبر وصفهم بأنهم "مقدر عليهم أن ينشروا الفكرة القومية". ومع ذلك فإن فصل الذات عن الأمة يظل خيلاً أو عادة بدونها يصبح من الصعب التعرف على شكل ، بل ومضمون الحياة الثقافية كما نعرفها. هل نحن فى أعمق أعماقنا مؤمنون حقاً بإمكان وجود مؤرخ جدير باسم مؤرخ، وليس بعيداً عن الكرة الأرضية؟

لسوء الحظ ليس هذا مجرد لغز للمثقفين. لقد أصبحت نقطتا هذا التناقض سلاحين فى الهجمات المستمرة على مدرسى الولايات المتحدة، وغيرهم من العاملين فى مجال الثقافة - خصوصاً، وليس حصراً من اليمين - وهى الهجمات التى سميت "الحروب الثقافية". إن الاتهام المزدوج هو: "العالم - ثالثة" من ناحية، و"النخبوية" من ناحية أخرى. لقد اعتبر اليمينيون معارضيهم خونة للحضارة الأوروبية، أو مجموعة جديدة من البيض المضللين الغارقين فى الإعجاب بأصحاب البشرة الملونة من أهل العالم الثالث. كما اعتبروهم أطفالاً غير ناضجين من ستينيات القرن العشرين، ونخبة لا تعرف شيئاً عن القيم الأمريكية. باختصار "رايكاكين أقحاحاً". فى هذين الاتهامين قدر من الحقيقة كاف لمزيد من اللوم، حين يؤيدهما امتلاك اليمين للطبقة كسلاح ضد اليسار، وكذلك فإن كلا الاتهامين يمكن تحويلهما إلى نقص فى الاهتمام بالرخاء القومى؛ لذلك فإن هدف الدفاع عن النفس، ومعرفة الذات أيضاً يجعل المثقفين مطالبين بإعادة التفكير فيما يحكونه عن المكان الذى جاءوا منه، وتقديم تفسير بديل لنزعتهم القومية التى لا تنكر - تفسير يساعد على التقريب بين تهمة النخبوية (إحدى التهم التى توجهها ما بعد الحداثة إلى الحداثة) وبين تهمة المتعة السياحية بالثقافات البعيدة (وهى التهمة المضادة من الحداثة إلى ما بعد الحداثة).

بمجرد الانتباه إلى حالة التناقض هذه يمكننا معرفة أن قدراً معيناً من الجهد الثقافى قد أتجه إلى محاولة حلها، وعلى سبيل المثال فإن الدراسات المتزايدة دائماً للنزعة القومية تتيح معرفة عرضية ضئيلة بتاريخ ما هو غير قومى، وهو السؤال المتناقض ظاهرياً عن المكان الذى يمكنه أن تأتى منه النزعة الكونية (وأنا أقدم مثلين فى نهاية هذا الفصل).

وقد كانت هناك أيضاً محاولة أكثر وضوحاً لإنقاذ المفهوم من ارتباطه بالطبقة وبالميزة الغربية، وذلك بإظهار وجود نوع من النزعة الكونية الشعبية غير الغربية أو غير النخبوية. لقد أكد جيمس كليفورد Clifford J. الذى السفر الذى هو دائماً جزء من الثقافات غير الأوروبية التى تبحثها علوم الإنسان الأوروبية. ويرى كليفورد أن عبارة "ثقافات مختلفة" يمكن أن تستبدل بها عبارة "نزعات كونية متعارضة". فى كتاب "الأطلنطى الأسود" يكشف بول جيلروى Paul gilroy الدوائر الخافية التى تدور فيها الثقافة

العابرة للحدود، والتي ساعدت على تكوين الشخصية السوداء الدياسبورية المهجنة في قصتين متشابكتين: واحدة عن نفسه كعالم دراسات إنسانية هندوسى يعمل بين الفلاحين المسلمين في مصر، والأخرى عن الروابط المفاجئة الكثيرة في التجارة والثقافة التي ربطت الهند بالبحر المتوسط في فترة ما قبل القوميات في القرن الثاني عشر يرسم كتاب "في أرض عتيقة" لأميتاب جوش Amitav Ghosh صورة معبرة حلوة ومرة لنزعة كونية تائهة، نزعة لا تستطيع أسفاره ولا أسفار معاصريه من العمال المصريين في العراق أن تعيد تشكيلها. أما الناقدة الجنوب/أفريقية بينيتا بارى Benita Parry فتلخص موضوعاً مميزاً في إصدارات حديثة مثل "الثقافة العامة" و"دياسبورا"، وكذلك في الإصدار القديم "انتقال" فتقول: "إن هناك إدراكاً لأن التدفقات العالمية لحركة الثقافة الدولية قد انطلقت في ثقافات عامة أنتجت نزعة قومية طائفة في فترة ما بعد الاستعمار". وبهذا الامتداد على الناحيتين الجغرافية والاجتماعية أصبح مصطلح "نزعة كونية" يشمل الآن عبداً هندياً أرسله تاجر يهودى ليقوم بالمعاملات حول الخليج الفارسي في العصور الوسطى كما يشمل الخدم الأفارقة للمسافرين البريطانيين في القرن التاسع عشر، والمسافرين الأفارقة/الأمريكان في أوروبا الحديثة، وكذلك أجزاء اللقمة والمأوى الأوروبيين والكاريبيين والأسويين في الولايات المتحدة المعاصرة، بالإضافة إلى الفئة الأكثر بروزاً ، مثقفى العالم الثالث العاملين خارج مراكز العاصمة مثل نجوجى واثيونجو Ngugiwathiongó وإدوارد سعيد Edward Said وجاياترى تشاكرافورتى سبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak .

حين أجمع بين المجموعتين الأخيرتين : مثقفى العالم الثالث وأجزاء اللقمة والمأوى القادمين منه ، فإننى أقترّب من السؤال المحظور الذى أحاول بحثه في الجزء المتبقى من هذا الفصل: ماذا نفعل حيال نزعة كونية وكلاؤها أو المشاركون فيها ليسوا غربيين ، ولكنّ تحركها يتجه ناحية الغرب "المتقدم" أو "النامى" ، وبذلك يمكن وصفها بأنها شكل من أشكال التحرك إلى أعلى؟ لقد تجبب النقاد من أمثال بارى تيم برينان Tim Brenran وإعجاز أحمد وجاياترى سبيفاك وآخرين بدرجات متفاوتة، وتساءلوا عما إذا كانت الروايات وقصص الحياة التي عاشت في أحضان العاصمة يمكن أن تعنى شيئاً آخر غير التأكيد الانتهازي على أهمية العاصمة. إن سبيفاك توازى بين الحماس الحالى في

العالم الأول لكتاب العالم الثالث، وبين إستراتيجية "فرق تسد" الاستعمارية السابقة التي خدمت في أن واحد مصالح القوة الاستعمارية، ومصالح "الصفوة المحلية المتطلعة". وهى تسأل: هل يتكرر أمامنا الآن "السيناريو القديم الخاص بتقوية مجموعة ممتازة، أو مجموعة مهياة للتحرك إلى أعلى؟ إن أى ناقد يكتب اليوم فى العاصمة يبدو مضطراً لأن يعيد التفكير فى هذا السؤال وفى غيره من الأسئلة. هل من المحتمل أن يودى هذا التشخيص ذاته إلى تكرار التهم نفسها الموجهة ضد "الكونية عديمة الجذور (مثل كونية روسو فى العبارة الواردة فى بداية هذا الفصل)؟ وهل النزعة الكونية القادمة من الأطراف تطابق القادمة من المركز؟ وهل تترك مركز العاصمة كما كان تماماً؟ وماذا تقول لنا عن المركز الذى ينتج قصصاً عن التحرك إلى أعلى، وعن نقاد تلك القصص، بما فيها قصصنا نحن؟ وهل من الممكن، أو من المرغوب فيه إنتاج نقد سياسى لا يشير إلى قصص التحرك العلوى، والتقدم المحتمل، والتنمية الشخصية والجماعية؟

إن البؤرة المزوجة لهذه الأسئلة التى تشير فى أن واحد إلى النصوص الأدبية وإلى المهن النقدية تعثر على هدف بحثى واضح فى تلك النوعية الناشئة التى أسميها "قصص أجير اللقمة والمأوى"، كما فى قصة بهاراتى ميوكرجى القصيرة Bharati Mukherjee (وكذلك الرواية) المسماة "ياسمين"، وفى رواية جاماىكا كينكيد "Jamaika Kincaid" لوسى. إننى أعتزم فحص هذه النوعية - بطريقة أولية مؤقتة - من خلال مقال لسببثاقك نشرح فيه رواية تشارلوت بروننتى Charlotte Bronte "جين إير" Jane Eyre كقصة رمزية مزوجة. قصة رمزية عن دور القوة فى أدب القرن التاسع عشر، وقصة رمزية عن "حركة المساواة النسائية البرجوازية" فى القرن العشرين. من أفكار سببثاقك أن تحرك جين إلى أعلى لا يتم إلا بالاستغلال الاقتصادى والتدمير الرمضى للشخصيات التى تمثل التملك الاستعمارى لأوروبا. بالإضافة إلى أن تحرك جين - بدوره - قد بدأ بتأثير من قراء الحركة النسائية فى العاصمة الذين يجدون فيها أسطورة منطقية عن نهضة النقد النسائى الموازية للسلطة المؤسساتية، وهى هذه المرة على حساب موضوعات ما بعد الاستعمار خصوصاً ما يتصل منها بالنساء.

ما الذى تقوله لنا هذه الآراء القوية والمؤثرة عن قصص أجراء اللقمة والمأوى (الذين يعملون مقابل الأكل والسكن بلا مرتب)؛ مثل "جين إير" ، ويمكن اعتبار كل من "لوسى" و "ياسمين" كرمز للحركة إلى أعلى. فى كل حالة تتحول حركة القرن التاسع عشر المحلية من الأقاليم إلى العاصمة إلى حركة دولية من الأطراف إلى قلب العاصمة. من الناحية البنيوية، أو على الأقل الجغرافية. يبدو أن هذه النوعية تتقرب إلى العاصمة كغاية لا مفر منها، وكصدر للحرية والسعادة. وفى نوع من النايبولية المؤنثة (نسبة إلى فيديادار نايبول Vidiadhar Naipaul من ترينيداد)، فإن المسيرة الشخصية من الكاريبى إلى العاصمة تصبح رمزاً للانتقال الهيجلى من البربرية البدائية غير الواعية بالذات إلى الحضارة العالمية، وبذلك يحال المتخلفون إلى نوع معروف من الركود الاستعماري والدونية.

حين تذهب لوسى (فى رواية كينكيد) مع صاحب العمل إلى المتحف تجد صورة لنفسها فى:

"بعض رسوم شخص فرنسى عبر نصف العالم ليعيش، ورسم صوراً لأناس وجدهم يعيشون هناك. لقد كان - من قبل - رجلاً مصرفياً يعيش حياة مريحة مع زوجته وأولاده، ولكنه لم يكن سعيداً، وأخيراً تركهم وذهب إلى النصف الآخر من العالم حيث صار أسعد مما كان. لا أدري إن كان "ماريه" هذا أرادنى أن أكون أسعد، ولكننى اقتربت جداً من تطلعات هذا الرجل، وفهمت أن إحساسك بأن مكان ميلادك هو سجن غير محتمل، وانتظار شئ مختلف تماماً عما اعتدته - ثم معرفته - يمثل مرفأً نجاة".

رغم أن لوسى لا تبدو لنا كمن تبحث عن الراحة المادية التى هرب منها الرسام، فإن طريقتها غير الأوروبية فى تغيير مسار الهروب الأوروبى فيها شبه كبير من الغلطة التجريدية والسياسية التى يضمها - كما تقول سبيثاك - اعتبار لحظة الهجرة الاقتصادية المركزة فى أوروبا "لكل لحظة بداية". إن قراء المدن الكبيرة قد لا يرحبون بالنوعية التى تتصح كل سكان العالم الثالث بالهجرة، ولكنهم نادراً ما يعترضون على القول بأن العالم الثالث سجن، وأن العالم الأول مرفأً نجاة. والاستقبال الحار لتلك

النوعية من جانب أولئك القراء (إن لم يكن من جانب النقاد الأكاديميين) لابد أن ينظر إليه بالشئ من الشك. وهذا تحذير من سبيثاك: "إن صراع الهامشيين فى فضاء العواصم الكبيرة لا يمكن أن يعتبر المرجعية لمرحلة ما بعد الاستعمار بأكملها". إن "لوسى" بعد امتزاجها مع الرسامين المشابهين لجوجان تتذكر اختلافاتها، أى ملامح معوقاتها الإضافية: "لم أكن رجلاً، بل امرأة شابة من أطراف المعمورة، وحين تركت وطنى كنت أضع على كتفى عباءة خادمة". على أن هذا كله يمكن أن يقال - مع بعض الاختلاف - عن چين إير، وهو - على الأقل فى رأى سبيثاك - لا يقلل من إثم مشاركة چين فى المشروع الإمبريالى. هل يتغير أى شئ بسبب معوقات لوسى - وليس من بينها العنصر للغربة - لو أن مسار حكايتها رغم ذلك، يشبه كثيراً صيغة "الأمال الكبيرة" للبرجوازية الأوروبية فى القرن التاسع عشر؟ وبالنسبة لقراء العاصمة الذين يتابعون برضا قصة حياة لوسى هل تقدم لهم أى شئ أكثر من فرصة لإعادة التمرس بالإثارة الأولية؟ أما بالنسبة للنقاد على وجه الخصوص، هل يختلف مغزى قصة كينكيد كثيراً عما تأخذه سبيثاك على چين إير؟

أعتقد أن هناك فروقاً، ولكنها لا تظهر بسبب نقاط التقارب الأبرز. إن "لوسى" و"ياسمين" (القصة والرواية) تشتركان مع چين إير فى ملامح قصصية أخرى، وخصوصاً المنظور القصصى للخادمة والمربية فى بيت السيد، وموضوع السلوك الجنسى العدوانى. هذه القصص - مرة أخرى على غرار چين إير - تؤسس حركتها العلوية على طاقة الإثارة الحسية عند الخادمة، وتربط تلك الطاقة بالمنظور الروائى من ناحية، وبالتهديد بتخريب العلاقة بين السيد وزوجته الشرعية من ناحية أخرى. إن القصة القصيرة "ياسمين" تنتهى بخضوع أجيعة اللقمة والمأوى - برغبتها - لإغراء رب الأسرة (أستاذ علم الأحياء)، بينما زوجته - الممتلئة - غائبة فى رحلة خارجية. وفى "لوسى" ينتهى الفصل الأول بأجيعة اللقمة وهى تحكى للزوج والزوجة حلما كان الزوج يطاردها فيه بينما الزوجة تشجعه على ذلك. وفى الفصل الأخير يفصل الزوجان، وتسافر بطلة القصة - لا نتيجة لما حدث ولا لأنها السبب فيه رغم أن خيانة الزوج لم تكن معها، ولم تكن بينها وبينه أية مغامرات.

هنا إذن فارق كبير. إن الزواج بين السيد والخادمة الذي كان يمثل جائزة صراع الخادمة للصعود إلى أعلى - على الأقل منذ رواية "بامبلا" لصامويل ريتشاردسون S. Richardson (١٧٤٠). هذا الزواج لم يعد وارداً، وبهذه الوسيلة يتضح أن ميوكرجي تقاوم (رغم أن هذا أقل وضوحاً في الرواية التي تحمل الاسم نفسه) حكاية تحرك صفوة المهاجرين إلى أعلى. يقول آخر سطر في القصة القصيرة: "وأعطاهما هذا شعوراً طيباً للغاية، لدرجة أنها نسيت كل كتابة حياتها الجديدة، واستسلمت لذلك". إن غموض كلمة "ذلك" - وربما كان يعني ممارسة الحب كرمز للحياة الجديدة - بالإضافة إلى ذكر "الكتابة" يبرز لنا المغزى الذي ربما نجده في عبارة سريعة على ظهر غلاف الكتاب لأحد النقاد: شيء بارد حقاً لأن البطلة لا تدري أنها موضع استغلال. إن الاستغلال غير الواعي قد يغير - بالطبع - من قصة بامبلا/جين إير في التحرك إلى أعلى من حيث التطلعات الحسية. هنا يمكننا القول بأن العالم الثالث - الفارق في بؤس متزايد - يجد من يمثله في شخص مهاجرة مبتهجة - لا تستطيع أن تجنى من وراء سلوكها الجنسي مع سيدها أية ميزة اجتماعية ثابتة.

ومع ذلك، فالواضح أن ميوكرجي تجد صعوبة في التمسك بمقولة أن هناك طبقة أو شعباً في العالم الثالث "لا ينهض أو لا يرتفع. وصف حياة ياسمين في السطر الأخير "بالكتابة" يحمل شيئاً عن المفاجأة، فحتى ذلك الحين لم يبد عليها أنها مهتمة بعملها قط. باختصار يبدو أن ميوكرجي تبذل محاولة أخيرة لتجعل لقصتها مضموناً وعظيماً. إن كثيراً من القراء (وليس فقط أولئك الذين يشكون فيها سياسياً) سوف يدركون أنها. مثل بطلتها - قد سارت أكثر من نصف الطريق نحو الإعجاب بالملح الأمريكي الذكي في حياة ياسمين التي أعجبت هي الأخرى - مثلاً - بأن الرجال في مدينة أن آربر Ann Arbor يقومون بالطهي، وأن أصحاب العمل يشجعونها على أخذ دورات في جامعة ميتشيجان، وأن تكون "أكثر أنانية"، وأن من تساعد أما ليست مثل أنا الخادمة، ولكنها "جيدة كأي شخص". إن ميوكرجي وكيينكيد - كليهما - تيدوان معجبتين بالحلم الأمريكي الداعي إلى اكتشاف الذات. تقول لوسى "أنا أكتشف نفسي"، وأثناء ممارسة الحب في النهاية تعتقد ياسمين أنها "فتاة ذكية جميلة ليس معها تأشيرة دخول ولا أوراق رسمية ولا شهادة ميلاد لا شيء إلا رغبتها في الاكتشاف والبوح".

هل نحن - بعد هذا كله - أمام حديث لا عن الاستغلال والإغراء بل عن الأمركة؟ ربما لا تبدو الخيارات متناسقة. إن القراء الأمريكيين - حين يدركون التباين بين الأحلام الأمريكية والحقائق الأمريكية - قد يكونون ضيقى التفكير إذا لم يروا أمامهم إلا الحقيقة الأمريكية، كما لو أن تحولات النظام الاجتماعى الذى تعرفه ياسمين ليس لها أى مدلول إلا تأكيد القيم الأمريكية، وكما لو أن ياسمين - بمعاييرها الخاصة غير الأمريكية - لن تجد شيئاً فى حياتها الجديدة تفضله على حياتها السابقة. وكذلك قد يبدو من ضيق التفكير عدم إدراك أن إضافة مسألة العنصر إلى طبقة بروتى وجنسا سوف تنتج عنها علاقات أكثر تعقيداً بين الشخصيات والمجتمعات.

فى رواية "ياسمين" التى ظهرت بعد عام من قصة ميوكرجى القصيرة نجد أن البطلة أجيبة اللقمة وهى هذه المرة مهاجرة من الهند وليست من الكاريبى تقع ثانية فى غرام صاحب العمل، أو بالأحرى فى غرام "ما يمثله لى، سيد يقدم البسكوت لخدمة" .. وعلى خلاف سميتها، فهى عندها فرصة لنهاية ناجحة (وإن لم تكن شرعية) بالحلول محل الزوجة الأولى البيضاء الشرعية. ورغم ذلك فليس واضحاً ماذا يعنى حقا هذا الحلول. لقد كانت الزوجة هى التى بدأت هذا كله ببحثها عن السعادة مع شخص آخر. وبالنسبة لياسمين فإن ارتباطها بصاحب العمل السابق يعنى أنها تستجيب له أقل بما تستجيب "لوعد أمريكا". وعلى غرار أبطال د.ه. لورنس D.H. Lawrence فى "أبناء وعشاق"، وجيمس جويس James Joyce فى "صورة فنان شاب" تكون نهايتها أقرب إلى المغادرة منها إلى البقاء (طمعاً فى الأشياء، وتهوراً فى الآمال).

ولأن الرواية أقرب من القصة القصيرة إلى مادة "جين إير"، فهى تضم فى سلسلة الرجال الذين تقدمهم إلى بطلتها أجيبة اللقمة - زوجاً أكبر سناً وناجحاً ومعوقاً من الناحية المجازية، ولكن ياسمين هذه تترك مع شخص صاحبها هذا موظف بنك أطلق عليه عميل غاضب الرصاص فشله، كما تترك النجاح الذى يوصف بأنه السبب فى حوادث إفلاس وانتحار بين فلاحى المنطقة. وهى تتخذ هذا القرار بعد ما يقرر ابنه هو الآخر الرحيل (مرة أخرى - كما فى جين إير - هو ابن بالتبنى وغريب، ومثل ياسمين، لا جئى هارب من فظائع وعنف العالم الثالث). إنها تقول "إن العالم منقسم إلى أولئك الذين يبقون، وأولئك الذين يغادرون". هل تريد ميوكرجى أن تقول لنا إن الطريقة

الوحيدة للصعود إلى أعلى هذه أن تغادر، وأن الطريقة الوحيدة للبقاء هي الإصابة بالشلل؟ أنا لا أختلف تماماً مع هذا الرأي ولكننا فى هذه الحالة تفوتنا أشياء أخرى أكثر أهمية. إنها - بشكل حاسم - تحول موضوع قصة جين إير من التركيز على التحرك العلوى إلى التركيز على التحرك الجانبى. فأستاذها الذى يقدم لها البسكوت، وكذلك ابنته (المتبناة أيضاً) ينتميان - مثل موظف البنك - إلى تلك الطبقة التى تستطيع أن تدفع مقابل عناية شخصية بأبنائها ، لا الغاية فى مؤسسة عامة. وباختيارها لهؤلاء فإن أجيبة اللقمة سابقاً لا تقوم بأى تضحية ملموسة بالمزايا الاقتصادية، أو بإمكانات الحياة. وبالسماح لياسمين بالتحرك داخل مستوى اجتماعى واحد - وليس بين عدة مستويات - فإن ميوكرجى تحول موضوع القصة إلى الاختيار بين أشكال الوجود - على وجه التحديد - بين البقاء الذى يحق بالتدريج البطيء أولئك الذين يرغمون على البقاء فى بلادهم مثل موظف البنك، وبين التحرك الذى قد لا يكون مربحاً، ولكنه مبهج، والذى لا يكون فيه التزام بأية قيم إيجابية أو بديلة، فقط الالتزام بالآ تكون أو تفعل ، أو تتحمل "هذا" ... إن المغادرة التى تحتل مكان الزواج النهائى تجعل النهاية اختياراً بين أن تكون ضحية أو محتالة مع تجنب ذلك الاختيار. وبإمكان ياسمين أن تكون فى كلا الموقفين ، ولكن الأفضل ألا تكون فى أى منهما. وبعبارة أخرى إذا كان الحل عند ميوكرجى هو التحرك ، فليس من الضرورى أن يكون التحرك إلى أعلى. وإذا لم يكن الاختيار بين السلوكيات المختلفة للطبقة الوسطى حيال الظلم الاجتماعى هروباً من الظلم الاجتماعى فهو - أيضاً - ليس التمتع بالسياحة الكونية الدائمة، أو عبث الاختيارات الحسية بدون مسئوليات اجتماعية.

هذا التغيير نفسه، أو إعادة التفسير بالنسبة للتحرك إلى أعلى، يملى نهاية القصة القصيرة "ياسمين". إن الغموض الوارد فى ختام القصة ليس معقداً من الناحية الفنية، ولكن الإرادة القوية الواضحة التلقائية والتى تأتى فجأة - والتى يشار إليها إشارة سريعة فى النهاية - يمكن القول بأنها تمهيد لمسألة الرغبة، وخصوصاً رغبة ياسمين نفسها، والقيمة التى سيضعها القارئ عليها. ياسمين هذه - ربما أكثر من نظيرتها فى الرواية - تقدم لنا على أنها ذكية، ونشيطة، وطموحة ، وسائرة باختيارها إلى مصيرها. وهى قد اختارت أن تمارس الحب مع صاحب العمل. هل يمكن أن يكون

الحب بالتراضي - مثل المال - هدفاً لعملية حسابية؟ وهل يمكن أن يؤدي الوظيفة التي يؤديها الرهان في السباق، أو الطبقة أو الرموز النوعية؟ إن الأهمية الكبيرة التي تعطيها ميوكرجي لموافقة ياسمين الواعية في لحظة العلاقة الحسية تجعل ذلك الوعى (أو اللاوعى) ميدانا تتصادم فيه الرموز المتصارعة. في هذه اللحظة هل هي ممثلة غير واعية لعنصرها وطبقتها؟ هل هي ممثلة واعية لجنسها؟ أم لا شيء مما ذكرنا؟ وبالوصول إلى لحظة غامضة من الصمت والسرور، وبالتوقف قبل أن تظهر النتائج الاجتماعية لممارسة الحب - وهو قرار ينعكس في الاختلاف بين القصة القصيرة والرواية - تفتح ميوكرجي الباب أمام رمز آخر لا يهدف إلى الزواج وال طول محل الزوجة الشرعية (والجنس هنا مكسب)، ولا إلى الاستغلال (والجنس هنا خسارة)، ولكن إلى غاية أخرى تشمل المتعة المؤقتة في حد ذاتها رغم اختلاف مواقع السلطة والقوة. إن هذه فكرة خطيرة إذا أخذنا في الاعتبار تجارة الجنس الدولية المزدهرة، ولكن ميوكرجي لا تستبعد فكرة أن الجنس ربما لا يعنى شيئاً في ذاته. قد يكون مجرد استحواذ أو هدية، وقد يكون من ملامح اقتصاد فقير أو غنى، وقد يكون عملاً عدائياً تجاه الزوجة أو غير متعلق بها، وقد يكون ، أو لا يكون رمزاً للطبقة أو للنوع. وهى توحى إلينا بأن هذا النص بالابتعاد عن تركيبة جين إير بخصوص الزواج والإنسان الاجتماعى قد لا يقصر عن تحقيق الطموحات الاجتماعية لجين إير، أو تركيزها الرمزي، ولكنه قد ينجح كرمز لمجتمع متعدد المواقف من مثل هذا التركيز.

هنا من المفيد أن نقارن وضعية الجنس والزواج فى "لوسى". إن لوسى لا تمارس الحب مع صاحب العمل رغم وجود ملامح كثيرة من تركيبة جين إير فوق كل شيء انفصال السيد والزوجة، وموافقة ذلك للنشاط الحسى والمهنى "للفتاة الصغيرة التى ترعى الأطفال". إن التماثل يبدو مستمراً. تقول لوسى: "بينى وبين نفسى سميت نفسى باسماء أخرى: إميلي - تشارلوت - جين، وهى أسماء المؤلفات اللاتى أحب كتبهن". مثل جين إير نجد للوسى رد فعل قويا ضد الناس حسنى المظهر ، وهى تزيد فى توضيح التعارض بين الميلاد والجدارة الأمر الذى يجعل "جين إير" مع أمور أخرى شبه تفسير للثورة الفرنسية. إن الجنس - على عكس الجمال - يمكن ضمه إلى الجدارة، ولوسى مهتمة به جدا، فهو يعنى لها عدة أشياء يعنى إنجاز تحققه فى ذلك

المكان الكئيب، وإدانة لمبادئ أمها، ودليلاً على استقلالها. "إن الحياة كامرأة وضيعة كانت ممتعة للغاية. شكراً جزيلاً. إن هناك غاية للمنافسة، فهي تغار من فتاة كانت لها تجربة يمكن أن توصف بأنها "إساءة جنسية"، وهي تود لو أن ذلك حدث لها هي، ولكن ليس هو الطريق إلى تحقيق الإنجاز الاجتماعي المؤدى إلى زواج يتحرك إلى أعلى. والزواج مثل الجنس بين السيد والخدمة لا يههما، فالرغبة في البقاء بلا زواج هو أحد أقوى دوافعها الواعية. ورغم أنها تتابع انهيار زواج صاحب العمل، ورغم أنها تصب جام غضبها على الزوجة فليس لدى لوسى أية رغبة واعية في الطول محلها. ويمكننا القول بأن الجنس بالنسبة لها - هي أيضا - مسألة جانبية وليست رئيسية. إنها بعدم احتياجها وعدم رغبتها في إقامة علاقة مع من تخدمهم، وبعدم الارتباط بهم في علاقة زواج تحتفظ بالجانب السلبي الحساس في العلاقة، وبإمكان تغيير خط سيرها فجأة.

يمكننا أن نعم المسألة قليلاً بجعلها نوعاً من الرموز في مجتمع غير متمركز لا يعنى ارتفاع امرأة فيه بالضرورة سقوط امرأة أخرى، كما أن تعدد المواقف فيه قد لا يعنى أن الحركة الواضحة تعنى الارتفاع أو السقوط. وأضيف أنه من الممكن - بالمقارنة مع "جين إير" - اعتبار الزوجات الفاشلة وغير الكاملة كخطوة إلى أعلى، أو على الأقل في الاتجاه الصحيح. لقد لاحظ أحد نقاد كينكيد في (The nation) أن معظم المتابع التي سببتها للقارئ كانت لأن "البطلة فشلت في الانضمام إلى المجتمع الأبيض - أي السلطة - كعامل حاسم في حياتها". مثل هذه الملاحظات تذكرنا بأن الخاتمة المقلقة يمكن أن تمثل منحة مهدنة لتلك السلطة، أو وسيلة غامضة للإصرار على مركزيتها الموهومة.

من هذه الزاوية فإن أقوى تعديل لكينكيد على قصة "جين إير" هو تعقيبها على موضوع المرأة الثانية إزاء الزوجة الشرعية. إن لوسى في حماة غضبها الشديد توجه قدراً كبيراً منه إلى الحركة النسائية للطبقة المتوسطة في العالم الأول الذي لا يفهمها، والذي يدفعها إلى حنق بالغ حين تفخر "بدمها الهندي". إنها تسأل نفسها: "كيف تصلين إلى وضعية المنتصر، وأنت معرضة للقهر والهزيمة؟". هذا الغضب - في رأبي - يجد تنفيذاً غير مباشر في تحطم الزواج الذي تسجله لوسى بالكاميرا، وتشارك فيه في لحظة لا تتسى، ورغم هذا كله فالتناقض مع جين إير يلفت الانتباه. إن الصداقة الحذرة

والمتردة بين المرأتين تتجاوز حادث تحطم الزواج، كما تتجاوز إحساس الزوجة بالخيانة حين تنهى لوسى عقدها وترحل. ويمكن أن نعزو بعض المسائل المتعلقة فى الجنس والزواج فى "لوسى" إلى أن صلب القصة قد تحول إلى النساء، ولم يعد الصراع حول من سيشارك الرجل السلطة، بل حول التعاون المهتز والصعب بين المرأتين. إن التحرك إلى أعلى من جانب أجيحة اللقمة من العالم الثالث ربما لا يتطلب تغيير أو معاداة الحركة النسائية أو المهنية للطبقة العليا فى العالم الأول. قد تكون الزوجة عدوة طبقية للوسى، ولكنها حليفاً النوعى فى الوقت نفسه.

إذا بدا أن هذه طريقة غير مباشرة لتكرار الفكرة التافهة بأن الطبقة ليست الشاهد الوحيد المؤثر فى النهاية، فلا يعنى هذا إمكان إهمال الطبقة. وإذا كان الجنس قد أصبح جانبياً، فذلك جزئياً لأن الطبقة التى تمثلها كاتبة كميوكرچى قد تحركت حركة جانبية. إن الدياسبورا الخاصة بها - من شبه القارة الهندية - تخص فى معظمها الطبقة الوسطى والوسطى العليا التى وصلت إلى الولايات المتحدة ومعها مهارات مقنعة ومتطورة نسبياً، أو قدر من رأس المال. إذن فميوكرچى لا تفعل شيئاً إلا تقديم تجربة طبقتها الخاصة فى سياق قصة أجيحة اللقمة.

وما فعلته أمر فيه احتيال وغموض، فالخدمة المنزلية تبقى واحدة من أكبر مصادر العمل بالنسبة للنساء اللاتى تتغير أماكنهن بفعل التقسيم الدولى للعمل، والسفر من الريف إلى المدينة سواء بعبور الحدود القومية أم لا .. ولكن أجيحة اللقمة - كما تشير كل الكتابات - وعلى غرار مربية الأطفال التى تصادفها لا يمكن ببساطة وصفها بأنها خادمة منزل. إن المصطلح الدال على أجيحة أو أجيحة اللقمة هو بالإنجليزية (مستعاراً من الفرنسية *au pair* و *pair*) تعنى المثل أو "المساوى" أو "النظير" على غرار التساوى عند تغيير العملات بين الدول. وطبقاً لمعجم "لاروس" الفرنسى: "أن تكون *au pair* فى أحد المنازل يعنى أن يتوفر لك السكن والطعام بدون أجر مقابل خدمات معينة". إن تجربة السفر - بما تعد به من استغلال رأس المال الثقافى المكتسب بهذه الطريقة - تتم مقايضتها بخدمات منزلية لا أجر عليها. إن هذا لا يحى العناية بالأطفال، والنساء اللاتى يقمن بها من مخاطر اقتصاد الأجور فحسب، بل إنه يبيقهن بعيدات عن التباين الطبقي. إن بطلا قصة ميوكرچى القصيرة هى ابنة طبيب، ومثل ميوكرچى

نفسها يمكن اعتبارها باحثة عن تأكيد وضعيتها طبقته، لا عن الارتقاء أعلى منها في أرض معادية، حيث يمكن للطبقة الوسطى في العالم الثالث أن تصبح - بسهولة - الطبقة الدنيا في العالم الأول.

أضف إلى ذلك أن عمل أجيورة اللقمة سيكون مؤقتاً، أى مرحلة قصيرة في حياة امرأة ربما كانت هي الأخرى تدفع، أو في طريقها لأن تدفع أجر امرأة أخرى ترعى أولادها. إن أجيورة اللقمة التي يمكن أن تكون متعلمة وذات مزايا نسبية، أو على العكس خادمة منزلية مضطرة لقبول أدنى الأعمال وأقلها أجراً. أجيورة اللقمة هذه قد لا يكون اهتزاز طبقته الاجتماعية دليلاً على شيء أكثر من منقط متعدد الوجوه في زمن لا يمكن اختزال الهوية النوعية أو العنصرية فيه إلى اعتبارات الطبقة، وحيث أصبحت الحركات الاجتماعية الجديدة التي لا تقدم نفسها في إطار قومي عالمية الطابع وحيث صار هناك اهتزاز اجتماعي عام بفعل التقسيم الدولي للعمل.

في ختام كتاب "الريف والمدينة" يحاول ريموند ويليامز Raymond Williams أن يمد نطاق حجته السابقة بحيث يشمل حدود الإمبراطورية البريطانية، وكذلك النزعة الاستعمارية العالمية الجديدة التي جاءت في إثرها، أى أن يفعل ما تفعله حكاية أجيورة اللقمة بجين إير ، فهو يقول إن الريف الآن هو العالم الثالث، بينما تصبح كل من المدينة والقرية اللتين كان يناقشهما ، المدينة البريطانية والقرية البريطانية تصبحان فجأة "المدينة" الإمبريالية بالنسبة لذلك الريف. الصعوبة هنا في كلمة "فجأة". وفي الحقيقة أن هذا التقسيم "الجديد" متغلغل كثيراً في التاريخ السابق الذي تحدث عنه كتاب ويليامز. إن الريف البريطاني قد أصبح جزءاً من مدينة عالمية لمدة قرنين أو ثلاثة. وإذا نظرنا إلى التضاد بين الريف والمدينة في سياق التقسيم الدولي للعمل، فكأنما نسيغ عليه صفة النسبية بدرجة كبيرة. ويسرى الكلام نفسه على نوعيات الطبقة والعنصر والنوع التي تخلفها قصص أجراء اللقمة على جغرافية القرية والمدينة. وإذا تذكرنا عمال النسيج الهنود الذين طال استغلالهم، والذين أفلست صناعاتهم قبل أن تحل المنسوجات الإنجليزية محلها، فنستعرف أن الطبقة العاملة البريطانية ليست مجرد طبقة عاملة، والعكس أيضاً صحيح، ففي التقسيم الدولي للعمل ليست الصفوة المحلية مجرد صفوة.

إن سبيفاك تطبق مثلاً سائراً حين تصف الدافع وراء عملها كما يلي: "عدهم بأي شيء، لكن أعطهم التقسيم الدولي للعمل". هذه عبارة ذكية جداً، والاختصار الذكي فيها ليس من باب العبث لأن طلب التقسيم الدولي للعمل هو بالضبط وباختصاره الإصرار على أنه حتى أفضح ملامح الظلم الاجتماعي لا يمكن اختزالها في اعتبارات طبقية بسيطة بدون الخروج من النوعيات الاجتماعية الإضافية للمصابين والمستبعبدين. إن أجير اللقمة في النص الأدبي - كشخصية نولية - يمثل القفلة التي يحدثها رأس المال العالمي في التقسيمات الطبقية المحلية مما لا يعنى أبداً إزالة هذه التقسيمات. وربما يكون هذا سبباً إلى فهم الاهتزاز الطبقي الواضح لأجير اللقمة. إن الحرفيين المهرة في عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر كان يمكنهم تمثيل من هم أعلى منهم أو أدنى في التسلسل الاجتماعي من مالك المصنع إلى العامل فيه، وبهذا كانوا يقومون بمهمة التمثيل السياسي مع تحمل مخاطرها وممارسة سلطاتها. وكذلك، فإن أجير اللقمة في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين لا تقل مخاطره عن ذلك، ومن ذلك النظر إليه على أنه تعويذة لعهد ما بعد الاستعمار تستطيع بقوة سحرية إزالة الأرواح الطبقة المحلية. ولكن لا بد من الانتباه أيضاً إلى القوى المحتملة.

والأهم من هذا كله هناك الباقون على أطراف الموضوع، وأولئك هم الذين يرغموننا على عدم الوثوق في قيمة قصة أجيرة اللقمة والمأوى. إنك لا تستطيع أن تستنتج على الفور أن قصة إزاحة زوجة بيضاء في العالم الأول مقصود بها فعلاً تحريك الملونين الذين لم يغادروا بلادهم. فالمؤكد أن بدء حياة جديدة في مدينة كبيرة لا يمكن أن يكون بهذه الصورة التي تحكيها قصة مواطن ما بعد الاستعمار كما توضع سبيفاك. ولكن بمجرد أن نتفق على استحالة وجود قصة مفردة نموذجية كهذه، فقد يصير من الأسهل أن ندرك أن حكاية أجيرة اللقمة بها في الواقع لمحات مجازية تعميمية لا ضرورة لأن تدان بقسوة. إن القيام برحلة ذهاب فقط لا يعنى بالضرورة أن هناك أمة أو عنصراً يغير جلده لكي ينخرط بشكل أسرع في سلك ثقافة متقدمة. وإذا كان العنصر من الأشياء التي لا يمكن التخلي عنها، فقد أحضرته لوسى معها في مهمة اندماجها مع عالم جديد، وخصوصاً مع صاحب العمل المؤمن بالمساواة الجنسية. إن قصة أجيرة اللقمة - كنوع أدبي - تبدو مخصصة من ناحية لمقاومة الصعود

أو النجاح الدنيوى بشروط اقتصادية بحتة، ومن ناحية أخرى للتعبير عن الغضب المتفجر، بل وغير الواعى. وإذ تقدم القصة حكاية عن مقاومة الاندماج كما تقدم حكاية الاندماج ذاته، فإنها تثير التساؤل فى أن واحد حول التباين العنصرى (كعقبة لا بد من تخطيها فى المدينة الكبيرة) ولكنها تصر على التباين العنصرى (ك تجربة باقية تاريخيا) إلى جانب أنها تعيد اكتشاف التباين العنصرى داخل المجال الاجتماعى الجديد المتغير فى العاصمة، وهو المجال الذى ملأته مربيات الأطفال من أيرلندا، واللجنات من فيتنام، والنصيرات البيض للمساواة الجنسية من الطبقة الوسطى ممن ليس لهم مكان محفوظ فيما قبل الهجرة. هذه الاكتشافات بما تحويه من عداوات وتكافلات دولية مؤقتة كافية لأن تعطى هذا النوع الأدبى الحق فى تمثيل تحرك بديل إلى أعلى كصورة متخيلة لتقدم اجتماعى لا يتحقق.

فى مقال بعنوان "أمة من؟" تقول المؤرخة ليندا كولى Linda Colley إنه فى الفترة من (١٧٨٠ إلى ١٨٢٠) لم تكن الدولة البريطانية تشجع النزعة القومية كما كان متوقعا، ولكنها كانت بالفعل تميل إلى مقاومتها، لقد كانت تفعل ذلك فى وقت كانت كلمة "وطنى" فيه تعنى فخراً خطيراً، وذلك لأن النزعة الوطنية كانت تعتبر غطاء للمعانى الخطيرة فى تأكيد الميزات والتحرك إلى أعلى من جانب الطبقات الأدنى. كتبت كولى فتقول: "فى رأى محافظين اجتماعيين كثيرين كان تشجيع خدمة الأمة يفتح الباب بشكل خطير أمام أهل الثقة". والمفهوم من كلام كولى أن الحكومة الأكثر ديمقراطية قد تكون أكثر وطنية، وهذا هو بالضبط ما نجده فى كلمة رئيس الوزراء بنيامين دزرائيلى فى كريستال بالاس عام (١٨٧٢)، الذى يعتبر أول إعلان لمهام إنجلترا الإمبريالية. قال دزرائيلى إن على إنجلترا أن تختار بين المبادئ الوطنية والكونية، وهذه ليست قضية سهلة. إنها الاختيار بين أن تكون إنجلترا مجرد دولة سعيدة، وبين أن تكون دولة عظمى، دولة إمبريالية، دولة يرتفع فيها أبنائنا - حين يرتفعون - إلى أعلى الأماكن، وينالون احترام العالم كله لا تقدير مواطنيهم فحسب. ومن خلال ارتفاع الأبناء توفر النزعة الوطنية للطبقتين العاملة والوسطى مجالا للحركة إلى أعلى. والأكثر إدهاشا أن النزعة الكونية النخبوية التى يطلقها دزرائيلى ضدهم هى نوع من مقاومة الإمبريالية نفسها.

هؤلاء الكونيون الليبراليون فى أواسط القرن - وهم الأجداد غير البعيدين للمؤرخ الطواف عند هوبسباوم - لا يصلحون أن يكونوا مثلاً يحتذى. إن الفرضيات المتطورة التى أوجدت تأييدهم للنزعة القومية هى نفسها التى أوجدت الأشكال الأصلية للعنصرية الأكاديمية. ومع ذلك فهو بسباوم محق - فى رأى - حين يهتم بهم لأن من أولى سوابقهم مقاومة الديمقراطية والسياسات الجماهيرية - كتحرير دزرائيلى للتأييد الجماهيرى باسم العنصر والأمة - من أجل المنافسة الإمبريالية ، من أجل فكرة أشمل وأسمى عن الديمقراطية. لقد رفض المثقفون الكونيون أن يكونوا مسئولين أمام رأى عام وطنى مهياً للإمبريالية، ومع ذلك لم يكونوا أقل مسئولية أمام الجمهور الأكبر من ضحايا الإمبريالية. ولو أنهم رفضوا دعوة دزرائيلى إلى الحركة العلوية، فقد فعلوا ذلك ليس برفض التحرك إلى أعلى، بل بتقديم صورة أخرى لحكاية التحرك إلى أعلى فى إطار موضوع أخر أكثر شعبية وجماعية.

ومن وراء معانى الولاء للديمقراطية تختفى كل المشاكل العنيفة للأقليات والأغليات، والولاءات المتعارضة للوحدات والكيانات الاجتماعية المتعددة والمتداخلة. وقد يصفو الجو قليلاً لو أن هناك فى المقابل اعترافات بأن النخبوية متعددة الوجوه بالضرورة، ومتصدعة وملينة بالمشاكل تماماً مثل صور الديمقراطية التى تقارن بها. وأوضح شىء أن المثقف الذى يرفض أن يصبح صوتاً وطنياً قد يصبح عضواً فى جماعة أصغر من "النخبة" - نخبة مهنية مثلاً - وفى الوقت نفسه قد يسعى إلى مشاركة ديمقراطية فى جماعة أكبر بكثير، وتمتد إلى خارج الدولة. إن أشكال الانتماء والمشاركة لا يحتمل أن تكون متماثلة عند هذه المستويات المختلفة، ولكن هذا أدعى إلى عدم تطبيق مستوى واحد من القرار السياسى عليها.

إن مصير قصة التحرك إلى أعلى فى القرن التاسع عشر كما يعاد تشكيلها وتوظيفها على يد كتاب العالم الثالث تتطلب النوع نفسه من التمييز. إذا كانت مصطلحات "التقدم" و "المعاصرة" - مثل مصطلح النزعة الكونية - ترتدى فى أحضان تملق الذات فى العاصمة، فمن تملق الذات أكثر أن نصدق أن هذا الاستعمال يحدد دائماً - وفى كل مكان - معناها السياسى. إن أولئك المحتاجين سريعاً إلى "تغيير حياتهم" لا يتحدثون باستعجال عن التقدم حتى لو كانوا محققين فى عدم الوثوق فى الطابع

التدريجي العالى الحتمى الذى أصبح إطاره الأيديولوجى المتكرر. وبينما تقدم الحداثة أو المعاصرة نفسها كنقد ذاتى عاصمى، فإن إزدراءها من جانب المثقفين الغربيين يؤدى فى الحقيقة إلى تضخيم الذات. هذا النقد الذاتى يشوه فى داخل العاصمة ما أصبح الآن مرغوباً عند المثقفين خارجها. ومن معانى هذا نبذ السلم الذى ارتفع عليه الإنسان، وتأكيد أن الأرض المرتفعة التى ينطلق منها النقد تظل فى أيدي العاصميين، وتحدد التفوق الدائم للعاصمة.

ربما كان إضفاء اللقب التشريفي "كونى" على إجراء اللقمة من الممكن تفسيره على أنه النوع نفسه من التحرك لتأكيد الذات من جانب المثقفين الدوليين اليوم، وهو ما أشارت إليه سببثاك فى تحليلها لـ "جين إير"، للأساتذة الذين يقدمون البسكوت للخدمات، ويأكلونه معهن كذلك. ولكن إذا كان الأمر كذلك أليس من المحتمل بدرجة متساوية أن منطق سببثاك يخدم الأهداف العاصمية، وكذلك منطقتى أنا؟ علماً بأن الرجوع إلى أهداف العاصمة ككل لا يمكن أن يحل الخلافات داخلها لأن المطلوب معيار سياسى أشمل، وهو فى رأى ما يستطيع النقاد الكونيون المزعمون أن يأخذوه من التماثل الذى توفره لهم ميوكرجى وكينكيد. بالنسبة للنقاد كما هو بالنسبة لإجراء اللقمة، فإن عبور الحدود الوطنية ليس خطوة إلى أعلى فى العالم بقدر ما هو قلقلة لاستقرار العالم. ومن مظاهر هذه القلقلة التماثل غير الكامل - ولكنه حاسم - بين المزايا الجديدة والمستويات الجديدة، فالنقاد - مثل إجراء اللقمة - يضعون التقسيم الدولى للعمل داخل المجال العاصمى، وبذلك يصبحون أدوات لنشر الغضب والمواجهة، ومشاركين محتملين فى صياغة التكافلات الدولية الجديدة الهشة. وكلا الأمرين - الغضب والتكافل - خطوة لا بد منها فى التوسيع الدولى لنطاق المسئولية العامة للنقد، وفى الاعتراف بأن المجال العام الذى يجب أن تشارك فيه الآن يمتد إلى ما وراء الدائرة المعتادة فى الماضى، باختصار فى نزعتها الكونية بأكثر معانيها إيجابية. من هذا المنظور فإن الغضب العاصمى الذى استقبل التوسيع الدولى للمصالح فى النقد الأكاديمى ربما يكون علامة على وجود قدر من العمل التمثيلى. ومن بين أدلته الأخرى ربما كانت الحركة إلى أعلى حكاية قصصية عن الفارق بين قيمة العمل وقيمة الأجر.

إن المقارنات التي عقدها إدوارد سعيد بين العاصمة وبين مثقفي العالم الثالث في "الثقافة والإمبريالية" يقدم لنا نموذجاً مفيداً نختم به هذا الفصل. إن العاصمة عند سعيد هي الآن منقسمة ذاتياً انقساماً حديثاً ولكنه لا مفر منه. فنتيجة "التدويل المعاكس" في عصر البنات الإمبريالية المستمرة ظهرت المعارضة في العاصمة الحديثة بسبب التحالف الخطير بين الحركية الشخصية، وبين القدرة التمثيلية غير الشخصية. إن العمل الثقافي والتحليلي للإمبريالية الذي يقوم به كتاب من الأطراف أتوا مهاجرين أو زائرين للعاصمة هو في العادة امتداد لحركات جماهيرية واسعة النطاق. وفي واحد من تحريضاته ضد البروتوكولات الثابتة للتحليلات المخيبة للأمال يهدد سعيد الطريق لما يسميه "الرحلة إلى الداخل". قصة أولئك الزوار والمهاجرين وكيف أدمجوا أنفسهم في ثقافة العاصمة وطوروها بأن يكون نعمة جانبية للكتاب بها شيء من البهجة، ولكنها غير متوقعة وغير متناسقة. إن مجموع مثقفي العالم الثالث الذين جاءوا للحياة والعمل في العاصمة مكررين مسيرة الرحلة من القرية إلى المدينة في رواية القرن التاسع عشر يجدون التعبير عنهم في كتابات إدوارد سعيد، ففي رد غير مباشر على نقد فرانكو موريتي Franco moretti القاسى لهذا لنوع الأدبي يظهر سعيد تقديره للصورة العكسية التي يرسمها كتاب العالم الثالث لما قاله كونراد في "قلب الظلام"، ويشير إلى رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح. إن موريتي يرى أن هذا النوع الأدبي يموت ميتة حديثة في الوقت الذي ضاق به الأوروبيون حين فقدوا الثقة والإيمان بمشروعاتهم نفسها. على العكس من ذلك يبدو إصرار سعيد على الحيوية المستمرة لهذا النوع على أيدي رجال ونساء العالم الثالث معبراً عن التفاؤل الذكي بطبقة أو نوعية لا تزال ناهضة ونشيطة وواثقة بقدراتها أو إذا كانت كلمة تفاؤل أكبر من اللازم فلنستعمل التعبير الجديد الذي سكه كاتب فلسطيني عظيم آخر: "تساؤل"....

الفصل السادس

العلمانية والنخبوية والتقدم ومخالفات أخرى . حول "رحلة إلى الداخل" لإدوارد سعيد

يبدو أن هناك إجماعاً متزايداً فيما أصبح يسمى "دراسات عن الاستعمار وما بعد الاستعمار" على أن النشاط في هذا المجال هو شيء خارج عن القياس، ويسبب قدرماً من الإحراج. ولكي نصل إلى قرار من خلال المقالات وملخصات المؤتمرات الحديثة يستحسن أن ننظر إلى قصة النجاح في هذا المجال - مثلها مثل قصة النجاح في أى مجال - بأقصى عين ناقدة فالسخرية من الوضع الاجتماعى / الجغرافى للمجال ، والتي لا يستطيع مقاومتها حتى المراقبون المختلفون فيما بينهم فى مسائل أخرى مثل إعجاز أحمد Aijaz Ahmad وبقاده الكثيرين . هذه السخرية تأخذ طابعا عاما من الازدراء الشخصى للممارسين فى هذا المجال - بوصفهم راغبين فى التحرك إلى أعلى - سواء فى بلد منشئهم (العالم الثالث) أو فى طبقتهم فى بلد المهجر (البرجوازية) وكما يقول كوامى أنتونى أبيا Kwame Anthony Appiah فإن حالة ما بعد الاستعمار هى حالة من يمكن أن نسميهم بشيء من الصراحة المؤلمة أهل الفكر "الوسطاء" (والوسيط من يؤدى مختلف المهام)، وهم مجموعة صغيرة نسبيا من الكتاب والمفكرين تربوا على الأسلوب الغربى، وقد ربوا بالطريقة الغربية، ويقومون بالوساطة فى تجارة السلع الثقافية للرأسمالية الغربية" وفى رأى أرف ديرليك Arif dirlik : إن حالة ما بعد الاستعمار هى حالة أهل الفكر فى الرأسمالية العالمية، أما الشعبية التى نالها مصطلح "ما بعد الاستعمار" فى السنوات القليلة الماضية، فلا تعود إلى دقته كمفهوم ، أو إلى الأفاق الجديدة التى فتحها أمام البحث النقدى، قدر ما تعود إلى ما أصبح لدى مثقفى العالم الثالث الأكاديميين من رؤية متزايدة كقدوة فى النقد الثقافى. ويقول ديرليك "إن مثقفى العالم الثالث الذين وصلوا إلى أكاديميات العالم الأول يرون

فى مناقشات مرحلة ما بعد الاستعمار تعبيراً لا يتصل - كما يبدو غالباً - بالمعاناة من أجل الهوية، بل بالقدرة التى توفرت لهم حديثاً". إن تلك المناقشات تعبر عن "مشاركتهم" المفضوحة فى "سيطرة" الرأسمالية العالمية.

مثل هذه الهجمات على مكان النشاط فى العاصمة، وعلى القوة والمزايا والأولويات التى تتبع من هذا المكان تثير على الفور اعتراضاً تكتيكياً، إنها تنسى أن الشرعية والمكانة المؤسساتية التى تحيط بهذه الدراسات فى العاصمة ما تزال هشّة للغاية، وما زال هناك من يزعم أن الانتباه الموجه إلى "ما بعد" الاستعمار يخدم بشكل غير مباشر مصالح الإمبريالية الجديدة. ولسوء الحظ ليس هناك ما يرغب الإمبريالية الجديدة على الإقرار بأن ذلك يخدم مصالحها، وليست هناك ضمانات بأنها سوف تفكر أو تتصرف طبقاً لذلك. الواقع أن هناك علامات كثيرة على أن قومية ما بعد الحرب الباردة فى الولايات المتحدة لا ترغب فى الاعتراف بمصلحتها المزعومة فى مساندة كل أولئك النقاد اليساريين، وكثير منهم من دول العالم الثالث، ويقومون بتدريس دروس غير وطنية للشباب الأمريكى. ولو استمر الاتجاه إلى نزع الشرعية ووقف التمويل عن هذا النشاط، فإن النظرة المرتابة من أقصى اليسار إلى رواج نقد ما بعد الاستعمار سوف تبدو - بائس رجعى - أنها كانت مضللة (بتعبير ريجى دبراى Régis Debray) مثل الهجمات الشيوعية على الجامعات الفرنسية التقدمية عشية الغزو النازى.

ومع هذا ففى الإمكان الإقرار بأن هناك قدرًا من الحقيقة فى ملاحظات من مثل ما أبداه ديرليك دون تأكيد النتائج القاسية التى خرج بها ديرليك حول عدم الشرعية والتضليل فى دراسات ما بعد الاستعمار بوجه عام، وهى نتائج مريحة للمعارضين السياسيين للنشاط. حقا إن وجود مناقشات "ما بعد" الاستعمار يعبر عن "القوة التى توفرت حديثاً" كما يعبر عن المعاناة من أجل الهوية من جانب القائمين بها. وماذا بعد؟ أليست هذه هى الحالة فى أى حركة فكرية ناجحة، وأى حركة تكسب تأييداً شعبياً أو مؤسساتها مؤقتاً للغتها وجدول أعمالها مهما كان معيار التقدمية الذى يحكم به عليها؟ أم هل صرنا نصدق أن أى نجاح فى كسب التأييد هو فى ذاته علامة مشنومة على تمثيل الآخرين، أو دليل على أن الحركة لم تكن تقدمية منذ البداية؟ إذا لم يكن

الأمر كذلك، فإن عدم الإجابة على انتقادات كثيرة كهذه - أو بالأصح الاتجاه الماسوشي إلى تكرارها والاستمتاع بها - يدل على تشويش غامض حين يتشابك موضوعا الطبقة والقومية (الدولية). وفي هذا التشويش خطر لأن نقص اللغة التي تقوم لنقاد (ما بعد) الحداتة طريقة أخرى للربط بين القومية والطبقة يعنى أيضا عدم القدرة على تمثيل أنفسهم وما يفعلونه علانية. ويبدو لى أن ما تحتاجه دراسات ما بعد الاستعمار ليس نقاءً أو تطهراً سياسياً، ولكنها تحتاج إلى نظرة مختلفة إلى قدراتها، وكيف وصلت إلى تلك القدرات، وبعض الشرح إلى ما يجب أن تفعله هذه القدرات فى المجال الدولى الذى تعد نفسها حديثاً مسئولة أمامه.

هذا المشروع أكبر مما أنا مستعد الآن أن أبدأ فيه، ولكنه يظل فى تفكيرى وأنا أبدى بعض الملاحظات حول العمل الأخير لإنوارد سعيد، وبالأخص الصورة المميزة للنزعة الدولية التى تنبثق من عباراته المفضلة "النقد العلمانى" و "المفكر العلمانى". سعيد واحد من الشخصيات الأكاديمية القليلة فى الولايات المتحدة التى تعبر جبهة عن انتقاد جاد للسياسة الخارجية الأمريكية، وبصعوبة أكبر عن أنواع التكافل غير المركزة على أو المحددة بالأولوية الثابتة للمصلحة الوطنية الأمريكية. وأهم شىء أنه نجح فى الدفاع عن مصالح الحركة الوطنية الفلسطينية مع احتفاظه بنظرة متشككة للغاية إلى النزعة القومية. وربما كان أهم معانى "علمانى" عنده هو المعنى المقابل لىس "الدين" بل للنزعة القومية. فى لقاء مع جنيفر فاىك Jennifer wicke ومايكل سبرنكر M. Sprinker نشر فى كتاب سبرنكر: "إنوارد سعيد، قارئ ناقد" يضع سعيد نموذج "التفسير العلمانى والعمل العلمانى" فى مقابل "المشاعر الخفية عن الهوية والتكافل القبلى"، أى الجماعة "المحددة جغرافيا والمتجانسة أصلاً". يقول سعيد: "إن النسيج المتين للحياة العلمانية هو ما لا يمكن تجميعه تحت اسم "الهوية القومية"، أو لا يمكن تطويعه ليستجيب لهذه الفكرة الزائفة عن الحدود التى تفصلنا نحن عنهم مما يعد تكراراً لذلك النوع القديم من "النموذج الشرقى". "إن أساليب التفسير العلمانى توفر طريقة لتجنب مآزق القومية".

إن كلمة علمانى قد مثلت فى العادة سبباً عاماً أو نقطة نهاية للتقدم فى المجال الفكرى. وفى استعمال الكلمة كنوع من العلامات المميزة يقوم سعيد بمغامرة واضحة

(بتعبير تيم برينان) "لبس عباءة التقدم والتنوير فى القرن التاسع عشر". وطبيعى جدا أن هذا الاستعمال أثار خلافا بين النقاد. على سبيل المثال يعترض ر. راداكشنان R. Radhakrishnan على كيفية أن يكون "العلمانى" كـمعيار غربى مستعداً لأن يعمل بشكل طبيعى، ومن ثم بصورة مجهولة ليس لها اسم. ويكتب بيتر فاندنر فير Peter vander ver فى "النزعة الشرقية ومأزق ما بعد الاستعمار": "ما يجب علينا أن نعيه هو أن التمييز بين الدينى والعلمانى هو من نتاج التنوير الذى جرى استخدامه فى النزعة الشرقية لتوضيح التعارض القوى بين السلوك الدينى اللاعقلانى عند الرجل الشرقى وبين العلمانية العقلانية التى مكنت الغربى من حكم الشرقى. وفى تلك الأثناء أكدت مجموعة الدراسات الفرعية" الصلة بين العلمانية والنخبة المحلية. وبامتداد الموضوع من المستشرقين الغربيين إلى علمانية النخبة الوطنية الهندية نجد أن راناچيت جـا Ranajit guha - على سبيل المثال - يقول إن النخبة المذكورة "وهى غير قادرة على إدراك أن القديم المفرط هو الوسيلة الأساسية لوعى الفلاحين فى الهند" تفشل بالضرورة فى وضع مفهوم للعقلية المتمردة إلا بلغة العلمانية الخالصة". أو كما يقول ديبش تشاكرابارتى Dipesh chakrabarty ، فإن "القومية العلمانية فى الهند كانت تعنى أن تقوم النخبة الهندية - لصالح مشروعها المتصل ببناء دولة هندية - بتلافى الصراعات التاريخية المتعددة للطبقات الثانوية". إن القضية ضد النخب يبدو أنها هى القضية نفسها ضد العلمانية.

لأن سعيد لس بعض الغضب الموجه إليه وإلى شهرته المهنية وموقعه المتميز فى إحدى جامعات النخبة فى العاصمة، فإنه يبدى شجاعة فى تحمسه لمصطلح مثير مثل "العلمانية". وفى الوقت نفسه، فإن وصفه للمفكرين يحاول تجنب هذه الإثارة. وكما يقول فى لقائه مع فايك وسبرنكر، فإن تصوره للعلمانية هو أنها محاولة لتجنب ما تثيره النزعة القومية عن "نحن وهم" نون مناصرة مايسمياها "قيما عالمية". ورغم حديثه الإيجابى عن "العولة" و"الذنيوية"، فهو يقول "لا" صريحة" للكونية". و"السياحة الفكرية"، ولأية نزعة دولية تعبر عن انفصال استعلائى، وعن حب عام شامل للإنسانية كلها. بعبارة أخرى "تبدو كلمة علمانى" هادفة إلى صورة من النزعة الدولية تستغنى عن الدعم الرسمى المباشر، إما من طبقة عالمية مزعومة - كما فى الصورة الماركسية -

أو من العقلانية النزيهة. هل هو إذن نوع من علمانية ما بعد الحداثة يحاول أن يستغنى عن أى سلطة؟

هنا يبدو أحد مضامين "العلمانية" متصلاً بالموضوع: الإشارة إلى أن من يسمون بأهل الفكر يجب أن يتعلموا العمل بدون الضمانات شبه الدينية والمفاهيم الذاتية شبه الدينية التي كانت سائدة في الماضي. في نهاية محاضرة له في صيف (١٩٩٣) أعلن سعيد أن "المفكر الحقيقي هو كائن علماني". ومهما زعم المفكرون أن بياناتهم هي عن قيم مطلقة، فإن الناحية الأخلاقية تبدأ مع نشاطهم في عالمنا العلماني هذا حيث توجد وتخدم مصالحه، وهكذا بدلاً من تقديم نوع من الواقعية المثالية فإن المفكر العلماني هنا يعنى من يسلم نفسه إلى حالة حتمية من الفوضى الدنيوية، وعدم الطهارة، والفساد السياسى. ومع ذلك فهناك قدر من الطاقة والقوة يجرى استمداده من ذلك الرفض للطهارة. وطبقاً لمعجم أوكسفورد الإنجليزي فإن العلمانية هي "المبدأ القائل بأن المذهب الأخلاقى يجب أن يتأسس فقط فيما يتصل برخاء الجنس البشرى في الحياة الحاضرة مع استبعاد كل الاعتبارات المستمدة من الإيمان بالله أو بحالة مستقبلية". وإذا كان على المفكرين أن يكونوا "دنيويين"، أو حتى "غير طاهرين"، وعلى الأقل خاضعين جزئياً لفوضى عالم ظالم وقائم على تسلسل السلطة إذن فلا بد لهم أن يبدوا بعض الإذعان الإستراتيجى في التسلسلات المؤسساتية أو المهنية.

تقول السطور الأخيرة في محاضرة سعيد المشار إليها: "كمفكر، أنت الذى تستطيع الاختيار بين أن تمثل الحقيقة بأقصى ما تستطيع بإيجابية، وبين أن تكون سلبياً وتسمح لجهة أو سلطة أن توجهك. إن هذه الأشياء - بالنسبة للمفكر العلماني - هي مصدر فشل دائم". أضف إلى هذا رفض كل المعتقدات والمبادئ التقليدية، وأى "نوع من الحقائق المطلقة" أو أية "رؤية كلية للحقيقة"، وعندئذ تجد أمامك مفكراً علمانياً لا يخضع لأى سلطة حتى سلطة معتقداته ومكتشفاته الخاصة. إن المرء أمام هذه الرفقة الهدامة لمصطلح "علماني"، وهي ليست فقط دفقة ضد القومية بل ضد أى أساس لمهمة المفكر وأنشطته، إن المرء ليتصور أن سعيداً سوف يتعامل بقسوة مع نص جوليان بندا Julien Benda بعنوان "خيانة الكتاب" وهو نص يؤسس عدوانته الصارخة للنزعة القومية على تقديس مبالغ فيه للمفكر. ولكن سعيد لا يفعل ذلك،

وفى مسألة خيانة الكتاب يميل إلى جانب بندا، أى أنه يؤيد ضمناً - هنا وطوال محاضراته - قوة النداء المهني الذي لا توجد خيانة بدونها. هذا الإخلاص العنيد لمثالية المهنة هو أحد الأسباب فى أن عمل سعيد يجد طريقه إلى الكثيرين، ولكنه كذلك سبب فى أن يسأل المرء: على أى أساس ، أو بناء على أى سلطة يقوم هذا الإحساس المهني؟ وهو سؤال حساس تماماً لأنه يظهر "اختلافاً بيناً" بين المفكرين وغير المفكرين أى يظهر تمايزاً بين الجانبين لا يتطلب من المفكرين أن يذوبوا فى غير المفكرين كما يظهر فى الوقت نفسه سلطة هى على وجه التحديد وبدون مراوغة سلطة ذات نزعة دولية.

إن المثل الأعلى العلماني للمفكر الذى يجهر بالحق أمام القوة - أى المثل الذى يشجعه سعيد عند بندا وعند آخرين - لا يهتم بالسؤال الحاسم لماذا تصفى السلطة؟ ما الذى يجعلها تصفى؟ ما الذى يجعل أى إنسان يصفى؟ أى أن هناك شيئاً صريحاً يقال عن مصدر السلطة المضادة التى يفترض أن المفكرين يضعونها فى مواجهة القوة. يفصح غياب هذه السلطة الحاسمة أو الموازية، إذا عرفنا أن مصطلح "علماني" - فى مواضع أخرى عند سعيد - يعمل لإلغاء الإجابات العادية على سؤال السلطة، السلطة الجازمة للحقيقة النزيهة، وسلطة الجماعة الوطنية أو المحلية النقية عرقياً كما رأينا بالفعل، وكذلك القداسة المستعارة للجماعة المهنية. فى مقدمة كتاب "العالم والنص والناقد"، وتحت عنوان "النقد العلماني" يستغل سعيد مصطلح "علماني" فى الهجوم على ما يسميه "عقيدة الخبرة المهنية" بما فيها من معنى المهنة ومن "طمأنينة شبه دينية".

إذن ما الموجود من أنواع السلطة؟ نجد إشارة إلى هذا فى كلمات سعيد المتعاطفة للغاية مع جوليان بندا J. Benda ، والتي تقترح نوعاً من "اقتصاد السلطة". يقول إن المفكرين "عليهم أن يكونوا دائماً تقريباً، فى حالة تعارض مع الوضع الراهن". وهذا هو السبب فى أن "مفكرى بندا يشكلون بحكم الظروف مجموعة صغيرة بارزة" هنا قد يبدو أن السلطة الفكرية تأتى من ندرة أو قلة أولئك الراغبين فى مواجهة السلطة غير الفكرية أى تأتى من "خلطة" المفكرين أى جعلهم أكثر روحانية ،

وأنا أستعير المصطلح من دراسة سعيد التقييمية لفوكو ، وهي "الخلخة" التي تشبه المفهوم المزعج للنخبوية، ولكنها تهب لمحدودية الجماعة شرعية أخلاقية/سياسية (وهي الشجاعة غيرالعادية المطلوبة لمعارضة الوضع الراهن) أو ربما كان من الأفضل القول بأنه بدلاً من أن تكون المهنة هي التي تقرر من هو الدارس الكفاء تكون القوة هي التي تقرر من هو المفكر الحقيقي الذي يحدث انشقاؤه ألبا أو تهديداً يكفى لإثارة كراهية عامة. إن سلطة المفكر هي انعكاس أمين لسلطة القوة نفسها، ولذلك فهي تعتمد عليها. هنا تبدو الدلالات غير الأخلاقية للعلمانية قريبة من السطح. ومن الناحية الواقعية سوف تكون الندرة الأخلاقية التي تظهرها المعارضة غير بعيدة عن الندرة "الاجتماعية" التي هي مصدر الربح والهيبة.

يبدو أن هذا الخط الفكرى يتماشى مع إجابة أخرى عن السؤال: من أين للمفكرين هذه السلطة التي يمتلكونها؟ وهو ما نجده فى تحليل أنا بوشيتى Anna Boschetti لنجاح سارتر بوشيتى ترى أن وسيلة سارتر كانت هي نقل رأس المال الثقافى المجتمع فى مجال ما إلى مجال آخر، وبهذا حول سارتر مكانة وهيبة "مدرسة المعلمين العليا" ونظام وانضباط الفلسفة إلى الأدب، ثم وضع مجموع هذا كله فى أنشطته السياسية. ومع كل المشاكل التي يطرحها مفهوم "رأس المال الثقافى"، فإنه يمس من قريب وسائل قياس ورسم خريطة مثل هذه التحويلات مع ترجمة "الوصاية الغامضة على السجلات" إلى اقتصاد منوع وديناميكى للموارد الثقافية. هذا النموذج من الاستيراد / التصدير يوضح بعض الملامح البارزة للقصة الحقيقية للمفكر التي يدعوها سعيد فى الثقافة والإمبريالية "الرحلة إلى الداخل"، أى حركة كتاب ومفكرى ومؤلفات العالم الثالث إلى العاصمة واندماجهم فيها.

من زاوية رؤية معينة يمكن وصف هذه الحركة بأنها شكل من أشكال الحركة إلى أعلى، وقد كان رد فعل النقاد منزعجاً بدرجات متفاوتة حيال هذه القصص وما على شاكلتها. هل يمكن أن تعنى القصص والمهن القادمة من العالم الثالث، والتي قصدت العاصمة فاحتوتها العاصمة. هل يمكن أن تعنى أى شىء آخر غير التأكيد الانتهازى للعاصمة؟ من الواضح أن أسس تفاؤل سعيد ليست فى أن قصة الصفوة المتحركة إلى

أعلى هي قصة كل الناس، فمن الصعب تصور أن رد فعل القراء الأمريكان حيال چامايكا كينكيد أو بهاراتى ميوكرجى مثلاً سيكون بهذا الترحيب نفسه لو أنهم ظنوا أن العالم الثالث بأكمله مدعو لأن يحاكي بطلاته أجيوات اللقمة المتحركات إلى أعلى، ويتوجه إلى أقرب مطار دولى، إن سعيد يرى أن المركز يمكن تغييره، بل قد تغير بالفعل. لقد كان هناك ما يسميه "تدويلاً معاكساً" فى عصر من التكوينات الإمبريالية المستمرة. وقد ظهرت المعارضة فى العاصمة الحديثة، وهى المعارضة التى لم تذكر إلا هامشياً فى مؤلفه "الاستشراق". فى الجامعات مثلاً أدى انتشار مفكرى العالم الثالث فى العاصمة إلى "تغيير خريطة الأنظمة". وهذا يعنى أن قصة هجرة مفكرى العالم الثالث قد أعطت سلطة معينة للمفكرين المعارضين فى - ومن - العالم الأول، وبينهم كثيرون ممن يجب أن يكون تمثيل خبرة الاستعمار وما بعد الاستعمار هو عملهم المؤكد، أى ممن يجب ألا يكون العمل بالنسبة لهم مسألة هوية بدون مجهود. والنقطة المهمة للغاية هى أن هذا كله كان ممكناً بسبب الاندماج غير الثابت للحركة الشخصية وللتمثيل غير الشخصى. إن العمل الدراسى والفكرى المعادى للإمبريالية، والذى يقوم به كتاب من أطراف المعمورة جاءوا مهاجرين أو زائرين إلى العاصمة هو فى العادة امتداد للحركات الجماهيرية الواسعة إلى العاصمة.

ودعونى أقدم مثلاً وطنياً مختصراً يعارض ما ذكرنا. إن المصدر الوحيد لرأس المال الثقافى فيما يمكن أن أسميه النموذج الفرنسى للسلطة الثقافية - كما عند أنا بوشيتى وبيير بوردييه Pierre Bourdieu - هو المؤسسات القائمة . على سبيل المثال فإن نموذج بوردييه للشخص الذى يخدم فى دير وهو ليس من سلك الرهبان يصف المكافآت المعطاة لطفل فقير ليس له رأس مال اجتماعى، واعتمد فى تحركه إلى أعلى اعتماداً كلياً على المؤسسة التعليمية التى أعلنت منه، والتى يرد على فعلها بولاء منه غير مشروط. ويقول بوردييه فى "الإنسان الأكاديمى" : إن رد الفعل المحافظ ضد التغيير النظامى غالباً ما يأتى من مثل هؤلاء المشابهين لخدام الدير، والذين أرسلوا من الطفولة إلى مؤسسة مدرسية، ولذلك فهم منتمون إليها كلية (وهم فى الغالب من الطبقتين الدنيا أو الوسطى، أو من أبناء المدرسين) "إن خدم الأديرة يميلون دائماً إلى الاعتقاد بأنه لولا الكنيسة لا يوجد أى خلاص خصوصاً حين يصبحون قساوسة

كبارا فى إحدى مؤسسات إنتاج الثقافة التى حين تحيطهم بهذه الهالة تحيط بها كذلك جهلهم بأى عالم ثقافى آخر. ولأنهم ضحايا وضعهم النخبوى فإن هؤلاء الناجين المحظوظين يمثلون مزيجاً غريباً من التعالى وعدم الكفاءة مما يصدم المراقب الأجنبى على الفور. إنهم يقدمون للمؤسسة الأكاديمية التى اختاروها لأنها اختارتهم، وبالعكس مساندة غير مشروطة. فى هذا النموذج لا ينسب أحد أى سلطة إلى المكان الذى بدأ منه خادم الدير هذا، بل الظن أن السلطة بأكملها تأتي من المكان الذى انتهى إليه. وليس هناك أى احتمال لأن يؤدي فقد بطل القصة فى البداية إلى خدمة أغراض المؤسسة، أو وهذا هو الأهم لأن يؤدي نشوء البطل من هذا الأصل إلى تغيير نهايته بأية طريقة، أو إلى تغيير تكوين رأس المال الثقافى الذى ينتقل فيما بعد إلى آخرين.

إن قصة سعيد "رحلة إلى الداخل" تعيد توزيع التأكيدات بشكل جذرى. فإلى جانب أنها لا تقلل من شأن السلطة الدائمة لمؤسسات العاصمة، فهى لا تعامل تكوين رأس المال الثقافى على أنه أمر ثابت أبداً، ولا تفترض أن قبوله يعنى بالضرورة تقديم ولاء غير مشروط لمن أعطاه. إن الأصل الوطنى مهم، والانتقال من الأطراف إلى المركز لا يدع المركز كما كان. وإن القصة الدولية عن الحركة إلى أعلى ليست مجرد ادعاء للسلطة، بل هى إعادة تفسير للسلطة، وهى إعادة تفسير قد تجد لها مستفيدين كثيرين كأنها تعنى إعادة تكوين، كما تعنى إعادة توزيع رأس المال الثقافى. باختصار التقدم ليس حتمياً، ولكنه ممكن.

وللعجب أن الانتقادات الموجهة إلى دراسات ما بعد الاستعمار التى تجهر بولائها للمعتقد الماركسى يتضح أنها هى التى تستبعد الوجود الجدلى للتقدم على عكس ماركس. هذا آرف ديرليك Arif Dinlik على سبيل المثال يوافق على أن قصص النجاح، مثل قصص كتاب ومفكرى العالم الثالث لابد أن تجيب بشكل ما على السؤال المهم: من أين تأتي السلطة الجديدة؟ إن مجرد الإشارة إلى الدور المتزايد الذى لعبه المفكرون القادمون من العالم الثالث فى نشر أفكار ما بعد الاستعمار كتوجه بارز داخل أكاديميات العالم الأول يستدعى سؤالاً عن السبب فى أنهم هم واهتماماتهم وتوجهاتهم الفكرية قد نالوا ما نالوه من احترام. فى رأى ديرليك أن النجاح العاصمى لمفكرى العالم الثالث الذى أعطى الصيرورة لمصطلح "ما بعد الاستعمار" كان يعتمد على

الاحتياجات التي طرحتها المشاكل الاجتماعية والسياسية والثقافية فى ظروف عالم جديد" أى بسبب التغيرات الحادثة فى الرأسمالية العالمية. "ففى ظل العولة نفسها لا تستطيع المتطلبات الثقافية للشركات الدولية تحمل المحدودية الثقافية السابقة" لذلك، فهى محتاجة إلى تدويل المؤسسات الأكاديمية (التي لا تأخذ شكل تقديم المنح الدراسية بمعناها التقليدى) بل شكل استيراد وتصدير الطلبة وهيئات التدريس).

يبدو أن البلبلة التى تثيرها كلمة "علمانى" هى تريق ضرورى لوضع الرأسمالية العالمية موضع التنفيذ، وهى التى يمكن وصفها بأنها منظمة جدا، أو حتى ذات صبغة مقدسة. ويفترض ديرليك أن الرأسمالية العالمية ليست فقط منظمة (وهى مسألة خلاف بين الاقتصاديين الماركسيين) بل كلية الوجود وذات قدرة لانهائية، وكل ما يحدث يعبر عن إرادتها التى تبدو موحدة كما تبدو - من حيث تأثيراتها على شعوب العالم الثالث - مؤذية وضارة. ولا داعى هنا لأن نتحايل بالإشارة إلى قول ماركس المشهور عن البريطانيين فى الهند، والذى قد يذكرنا بالتقدم السياسى غير المقصود حتى مع أفضع أهوال الاستعمار. وفى ظل هذه النظرة العالمية من الصعب أن نتخيل إمكانية أى تقدم لا يتطلب - فى منشئه - أن يعاد تفسيره كأنه من نتائج المقاصد الاستعمارية المتخفية، ولكنها شريرة.

إن الافتراض العام عندنا جميعا نحن الذين نبدأ فى دراسة ثقافة الاستعمار - وما بعد الاستعمار - بالحقائق القاسية عن المعاناة والظلم العالمى يجب أن يكون على العكس افتراضاً بأن التقدم ضرورة حتمية. وبالطبع كما توضح أن ماكلينتوك Anne Mc Clintock ، فإن الكلمة نفسها منغمسة فى تاريخ العنصرية والغلبة الذاتية المتمركزة فى أوروبا مثلها تماماً مثل "ما بعد الاستعمار". إن أى مثل تاريخى للتقدم يمكن التعامل مع معناه بعدة طرق متلما أن دراسات (ما بعد) الاستعمار يمكن التعامل معها حسب موقعها العالمى أو الطبقي. ولكن هذا لا يعنى أن كلمة "تقدم" ملوثة لدرجة أنه يجب عدم النطق بها كما أننا لا نملك الكثير من الأمثلة بحيث نستطيع الاستغناء عن أى منها بدعوى الطهارة الكاملة. إننا يجب أن نؤمن بأن التقدم ممكن قبل البدء فى القتال من أجله ، وهذا هو بالضبط ما توفره حكايات التقدم،

ومن بينها حكايات التحرك إلى أعلى، لذلك لا يمكننا الاستغناء عن هذه الحكايات لأننا نظن أن التحرك إلى أعلى لم يكن متاحاً لمعظم سكان العالم. إن نقاط الاختلاف بين حكايات التحرك إلى أعلى، وبين حالة الثبات أو الانحدار السائدة في العالم لا يمكن تصحيحها ببعض الانضباط الذاتي التطوعي حيث لا تقدم الحكايات أية صورة لرغبات متحققة ليست مضمونة إحصائياً بتحسين فعلى عند آلاف أو ملايين من الناس. إن الحكايات مدفوعة لأن تصور الرغبات، ولا مناص من هذا .. كما كتب الناقد الأدبي ألان سنفيلد Alan Sinfield ، فإن نهضة الثقافة اليسارية البريطانية بما فيها قصص حياة ريموند وليامز Raymond williams . وإي بي تومسون E.P. Thompson وريتشارد هوجارت R. Hoggart لم تكن حقيقة سهلة أو حتمية للحياة الثقافية بعد الحرب، وقد اكتسب وجودهم الشرعية - جزئياً - بحكايات "التحرك إلى أعلى من خلال التعليم" مما شكل "حكاية أراد المجتمع، أو جزء منه أن يذكرها لنفسه، ولم تكن تسجيلاً للخبرة". إن أي فرد يرى أن دراسات (ما بعد) الاستعمار خدعة من الرأسمالية العالمية يجب أن يكون مستعداً لأن يقول إن المشهد الثقافي كان سيصبح أفضل بدون الوجود الطارئ لأسماء مثل سعيد وجايا ترى سبيفاك وستوارت هول stuart Hall .

في وصفه لما أسماه "الاقتصاد الثقافي العالمي" يميز أرجون أبادوراى Arjun Appadurai بين "الصورة المالية" أو تدفقات رأس المال، وبين "الصورة الفكرية" أو تدفقات الإيدولوجيات والصور والمهم عنده أن هناك انفصالا بين هذه التدفقات، ولا شيء منها (وهو يميز خمسة منها) يأتي نتيجة للآخر. ولا تستطيع أية صورة للرأسمالية العالمية أن تتجاهل هذا الانفصال الذي يفسح مجالاً لإعادة توزيع رأس المال الثقافي، وهذه إعادة ليست مجرد ظاهرة ثانوية مصاحبة لجوهر الموضوع. إننى أقترح بشكل غير مباشر أننا يمكن أن ننظر إلى النزعة الدولية أو التعددية الثقافية الجديدة عند اليسار الأكاديمي كأحدى نتائج إعادة تكوين رأس المال الثقافي. إن قوة معارضة النخبوية سواء في رفض ريتشارد رورتي R. Rorty الكونيين غير الأصلاء أو في غير ذلك ، لا تعتمد على رفض حكايات التحرك إلى أعلى ، بل على التحكم فيها فحسب. وأنا أرى أن "رحلة إلى الداخل" لسعيد يمكن اعتبارها جهداً شجاعاً وجيد التوقيت لسحب هذه الحكايات واستخدامها في اقتسام مختلف للسلطة الثقافية. وليس مجرد

مصادفة أنها بهذا تقدم إجابة ضمنية للسؤال الملغز : من أين تأتي السلطة العلمانية لنقاد ما بعد الاستعمار؟ إن سلطة النزعة الدولية - طبقاً لهذه الحكاية - تأتي من الجانب القومى نفسه، أو حتى من النزعة القومية، ولكن ليس من النزعة القومية عند كل إنسان، ولا النزعة القومية التى لا يمكن أن تتغير بالمشاركة فى الأحداث.

إذا استعملنا مفردات عبدالجان محمد Abduljan mohamed نستطيع القول بأن السلطة المهزوزة - ولكنها خطيرة - التى يعطيها سعيد للنزعة الدولية تقوم على تقاطع حدئى غامض لا هو يعنى المنفى (أى يفضل بلد المنشأ) ولا الهجرة (أى يفضل بلد المستقر)، ولكن يعنيهما معا فى أن واحد. ومن المريح التأكيد على أمريكية القصة المتفائلة التى يقدمها سعيد فى مواجهة "خادم الدير" الفرنسى، بل حتى السماح بأن يشعر المرء ببعض الفخر فى الانتماء إلى "أمة من المهاجرين" كما جاء فى بعض كلمات جون ف كيندى، بعد تعديل بسيط. ومع كل الامتتان الضرورى للدعم الذى تقدمه الولايات المتحدة لمشروع التعددية الثقافية لتغيير المركز ، فأنا أفضل أن أعبر عن انتمائى الدولى مع الجماعات والأفراد - فى الولايات المتحدة وغيرها - الذين يتبنون هذا المشروع العلمانى التقدمى.

الفصل السابع

قصص حزينة فى المجال العام الدولى ريتشارد رورتى - الثقافة وحقوق الإنسان

فى عام ١٩٩٤ نشرت "النيويورك تايمز" مقالاً للفيلسوف ريتشارد رورتى R. Rorty تحت عنوان "الأكاديمية غير الوطنية" قال فيه إن مشكلة اليسار الأكاديمى فى الولايات المتحدة هى أنه "غير وطنى"، وباسم سياسة الاختلاف يرفض أن يبتهج فى البلد الذى يعيش فيه كما ينكر فكرة الهوية القومية، وشعور الفخر الوطنى. ويستخلص رورتى من ذلك: "إذا كان اليسار الأكاديمى لصالح الطهارة الإيديولوجية، أو لحاجته أن يظل غاضباً على الدوام ، إذا كان يصر على سياسة الاختلاف فسوف يصبح أكثر عزلة وأقل تأثيراً، ولم يسبق أن حقق أى يسار غير وطنى أى شىء. إن اليسار الذى يرفض شعور الفخر بوطنه، لن يكون له أى تأثير على سياسات ذلك الوطن، وسوف يصبح فى النهاية عرضه للاحتقار".

هذا كلام قاسٍ. ولا أستطيع أن أتخيل أن الأصدقاء الذين صنعهم هذا الكلام لرورتى ، أولئك الذين طالما سخروا فى أوقات وأماكن أخرى من "القوميين غير الأصلاء"، سوف يعوضون الأصدقاء الأكاديميين الذين صرفهم هذا الكلام عن صداقة رورتى.

ومع ذلك فما زلت أظن أن وراء هذا الهجوم نية حسنة، نية تقارب محتمل بين الليبراليين من أمثاله، وبين اليسار "الأكاديمى" أو "الثقافى" تقارب يدعو هؤلاء الأخيرين إلى المشاركة فى الدفاع عن دولة الرفاهية الاجتماعية التى تتزايد الأخطار الموجهة إليها. وكما أشرت فى مقدمة الكتاب، فإن هذه الدعوة فى رأى تجذب منا من هم قريبون من اليسار الأكاديمى لأسباب كثيرة منها مصالحنا الذاتية المؤسسية المباشرة، ومنها كذلك - رغم المفارقة الظاهرية - مصلحتنا الباقية فى الاحتمالات

المستقبلية للاشتراكية. إذا نظرنا إلى الدعوة من خلال هذا المفهوم، فإن رورتي ومعقوليته الليبرالية يستحقان منا الاقتراب منهما باحترام وبمعقل مفتوح.

ترى ماذا يمكن أن تكون شروط هذا التقارب اليساري/الليبرالي؟ كل شيء متوقف على مدى استعداد كل جانب للتنازل. يشير مقال رورتي إلى أن على اليسار الأكاديمي أن يتخلى عن موقفين يحولان حالياً دون أى مشاركة: رفضه "الوطنية"، وتبنيه "لسياسة الاختلاف". وأنا أرى أنه بدلاً من الحيلولة بيننا وبين التقارب الذى يقترحه رورتي، هناك مجموعتان من الأنشطة فى النزعة الكونية والنزعة الدولية من ناحية، وفى الثقافة أو "الثقافة كاختلاف" من ناحية أخرى. هاتان المجموعتان يجب أن تشتركا فى تحديد ذلك التقارب، على ألا يكون ذلك بكامل حرية التصرف. ولذلك فمرجعيتى طوال هذا الفصل هى ما أسميه "النزعة الدولية لحقوق الإنسان". ورغم أننى لا أتناول بالتفصيل حقوق الإنسان أو المناقشات الدائرة حولها، فأنا أعتبر أن دولية حقوق الإنسان مشروع قائم بالفعل، ويمكن أن يشارك فيه الليبراليون واليساريون الأكاديميون فى الولايات المتحدة داخل وخارج الحدود الإقليمية لها كأرض دولية مشتركة ليست على هوى الوسطية العرقية الليبرالية لرورتي، ولا على هوى التعددية التلقائية الكونية للاكاديمية، ويستطيع كلا الجانبين الاستفادة منها.

العزلة العالمية

توضح لنا نانسى فريزر Nancy Fraser أن رورتي نفسه كان دائماً يظهر التزاماً قويا غير عادى بالثقافة، وأن هذا الالتزام يظهر فى معظم ملامح كتاباته المحيرة والمتناقضة. وتضيف أن أفكار رورتي الأخيرة تتركز حول سلسلة من المصادمات بين "الرومانسية والبراجماتية بين الشعر والسياسة". وتضع فريزر يدها على ثلاث طرق يحاول بها التوفيق بين هذه الآراء المتناقضة حيال السياسة الليبرالية أو الإصلاحية. الأولى هى مفهوم "اليد الخفية" الذى يؤكد أن الجانبين "شركاء طبيعيين"، وأن "الشاعر القوى" و "السياسى المصلح" هما "فرعان من النوع نفسه". والثانية هى مفهوم "السمو أم الطيبة"؟ الذى يقول إن على المرء أن يختار بين "القسوة" السامية للشاعر القوى،

وبين "الطيبة" الجميلة للسياسى المصلح. أما الثالثة والأحدث بين الطرق الثلاث، فهي موقف "التقسيم" الذى يعلن هدنة بإعطاء كل جانب مجال تأثير منفصلاً. "إن الدافع الرومانسى سوف تكون له السيطرة الكاملة فيما سيصبح من الآن القطاع الخاص، ولكن لن يسمح له بأى طموحات سياسية. وعلى الجانب الآخر سوف تكون للبراجماتية حقوق حصرية فى القطاع العام، ولكن لن يسمح لها بنشر أية أفكار عن تغيير جذرى يمكن أن يهدد السيطرة الثقافية الخاصة "لرومانسية".

فى ضوء تحليل فريزر يبدو واضحاً رأى رورتى فى أن الخطيئة الكبرى للييسار الأكاديمى المعاصر هى زعمه أنه سياسى لأنه مهتم بالثقافة حيث إن هذا الزعم يتجاهل تحديد رورتى المؤكد للخاص والعام، ويؤكد أو يفترض أن الخاص (الثقافة) هو عام بشكل كاف (سياسى).

وبذلك قد يبدو أنه يعود إلى موقف رورتى الأول حيث وقف الجانب الجمالى على المسافة التى تقفها البراجماتية من المثالية الموضوعية. وتصنف فريزر هذا (بشكل غير متعاطف) بأنه إعجاب بالزعيم/ الفنان الوهمى الذى يتخطى المعايير الاجتماعية، والذى تاتى أعماله إبداعات ثورية سواء فى الجماليات أو فى السياسة. ولسوء الحظ وهذه نقطة اتفاق بين فريزر ورورتى، فإن هذا النموذج للسياسة هو غير ديمقراطى وغير عملى فى أن واحد لأن "قول وداعاً للموضوعية لا يعنى بالضرورة قول أهلاً لتضامن فردى تكاملى.. وما هو مناسب للشعراء، ليس كذلك بالضرورة للعمال والفلاحين والعاطلين". أما السؤال عما إذا كان من الممكن قصر السياسة الثقافية على هذه الصيغ فيمكن تأجيله قليلاً.

إن تحول رورتى ضد السياسة الثقافية وجد تنافساً صريحاً فى مناقشة مع أندرو روس Andrew Ross على صفحات ديسنت Dissent حيث يوضح التعارض بين السياسة الواقعية للييسار القديم وهى سياسة انتخابية تضع وتقدم مشروعات القوانين، وبين السياسة الأكاديمية للييسار الجديد، وهى سياسة ثقافية (تشمل طلب التحول الاجتماعى الكامل، وغير ذلك). وعند رورتى يمكن تعريف السياسة الثقافية سلبياً بأنها السياسة التى لا صلة لها بالتشريع أو بتقديم مشروعات قوانين. وهو يقول "حقاً إن اليسار القديم لم يلتفت إلى كثير من المظالم والانحيازات، ولكن من الثابت أيضاً أنه

كافح ونجح ضد كثير من المظالم والانحيازات، وتبدو فعالية هذا اليسار فى دوره فى وضع وتمرير قانون ليندون چونسون عن المجتمع العظيم. أما عدم فعالية يسار روس فهو واضح فى رفضه المخجل للتفكير فى مسائل وضع وتمرير مشاريع القوانين. وجدير بالملاحظة أنه لا يرد - فى هذه المناقشة - أى ذكر للوطنية أو القومية. وإذا لم يكن رورتى فى حاجة إلى موضوع الوطنية فى هذا السياق، فذلك لأن نقاط لومه الموجهة إلى الأكاديمية "غير الوطنية" قد جاءت بالفعل ضمن لومه الموجه إلى أولئك المطالبين بسياسة ثقافية. وبعبارة أخرى فإن رورتى يرى أن الارتباط الأقل مما ينبغى بالأمة يحدث الآثار المرفوضة نفسها التى يحدثها الارتباط الأكثر مما ينبغى. إن كلتا الخطيئتين تتبادلان المكان بطريقة غامضة ومشكوك فيها، ولكن سوف يكون هناك خطأ بالتأكيد لو أن هاتين الصفحتين المختلفتين "ثقافى" و "غير وطنى" استخدمتا كبديلين إحداهما للأخرى.

وهناك خطأ بالفعل .. فلو أننا استخلصنا نقاط الإشكال فى "القومى والدولى" من الغضب الخلقى الخاص "بالأكاديمية غير الوطنية"، ورفضنا عنها ما لحق بها، وأعدناها بحرص إلى رأى رورتى ضد السياسة الثقافية، فإنها ستقودنا إلى طريق مختلف تماماً.

والآن دعونا ننقل التعارض الذى يصفه رورتى بين القانون والثقافة ، الأول واقعى وعام، والثانية خيالية وخاصة تنقله من النطاق القومى إلى النطاق الدولى. فى غياب حكومة عالمية ليست آليات حقوق الإنسان فى القانون الدولى بالمعنى القومى الدقيق ويتم وصفها عادة بالقانون "اللين". ولكنها بالتأكيد "عامة" بالمعنى العادى للمصطلح، أى تستدعى مناقشة شاملة، وتحتاج إلى تطبيق عالمى. من هنا يبدو أننا أمام تعارض مواز لثنائية القانون/ الثقافة بين دولية حقوق الإنسان القائمة على عالمية القانون من ناحية، ومن ناحية أخرى بين نوع من الكونية الثقافية القائمة على احترام خصوصية الثقافات المختلفة. وعلى جانب الخصوصية الثقافية سوف نجد فقط أولئك الصفوة من الأكاديميين المتميزين الذين يصفهم رورتى - فى ربط صارم بالنواحي الجمالية - بأنهم "خبراء فى التنوع". أما على جانب العالمية القانونية فسوف نجد غالبية كبيرة ذات رأى شعبى.

إذا نظر المرء إلى التعارض بين السياسة الواقعية والسياسة الثقافية الذي يصير عليه رورتي إصراراً شديداً، فقد يتوقع أن يراه سعيداً لأن حقوق الإنسان - تلك مثل التشريع المحلي - لها سند قوى من الإحساس الديمقراطي بالعدالة والطيبة. كما قد يتوقع المرء أن يراه يفضل حقوق الإنسان على التقييم الطليعي الثقافي للتنوع والشك الجمالي حول المعايير، وقد نتوقع منه أيضاً أن يقول إن حقوق الإنسان تمثل النموذج الحقيقي للسياسة على النطاق الدولي، نموذج التدخل الممنوع لا القاهر الذي يظل - بشكل حتمي ومقبول من الإنسان الغربي - مخلصاً للتطلعات الديمقراطية الاجتماعية الغربية. وذلك لأن الثقافة - كما يقول - لا يجب أن تشغل من السياسة على النطاق الدولي أكثر مما تشغله على النطاق القومي. نحن نستطيع أن نقترح أن تفكر اليونسكو في التنوع الثقافي على النطاق العالمي بالطريقة نفسها التي كان يفكر بها أجدادنا في القرنين السابع عشر والثامن عشر في التنوع الديني على النطاق الأطلسي كشيء يمكن تجاهله ببساطة من أجل إنشاء مؤسسات سياسية.

إن رورتي يتكلم - فعلاً - باسم حقوق الإنسان. هو يفعل ذلك - على الأقل - في المناسبات التي يستطيع فيها تقريع اليسار الأكاديمي بسبب اهتمامه الانتقائي، أو الغائب بحقوق الإنسان - البديل الحتمي كما يرى - لاحترامه للتنوع الثقافي. إنه يشير مثلاً إلى :

ما وصفه ليفي شتراوس Lévi-Strauss يوماً - بلهجة احتقار - بأنه نزعة كونية من اليونسكو، وهو نوع من الكونية راضٍ بالوضع الراهن، ويدافع عنه باسم التنوع الثقافي. مثل هذه النزعة الكونية حيث أنشئت اليونسكو في الأربعينيات من القرن العشرين ظلت صامته صمت الحكمة والاحترام، ولم تنطق بكلمة عن الستالينية. وهي ما زالت اليوم صامته صمت الحكمة والاحترام إزاء الأصولية الدينية، وإزاء الحكام الأوتوقراطيين الملوثة أيديهم بالدماء، والذين ما زالوا يحكمون كثيراً من نول العالم. وأكثر صور هذه النزعة الكونية مدعاة للاحتقار هي تلك التي تقول إن حقوق الإنسان على خير ما يرام في ثقافات وسط أوروبا، ولكن هناك دائرة أمنية سرية فعالة، لها قضاتها وأسائنتها وصحفيوها التابعون والخاضعون لإرادتها بالإضافة إلى حرس السجن والقائمين بالتعذيب. هذه الدائرة الأمنية أكثر مناسبة لاحتياجات الثقافات الأخرى.

إن البديل لهذا النوع الزائف الخادع من الكونية هو الذى يملك صورة واضحة لنوع خاص من المستقبل الكونى، صورة ديمقراطية تغطى الكوكب بأسره.

إن السخرية الثقيلة فى الفقرة السابقة ربما تكون علامة على أن رورتى لا ينطلق من منطلق مريح تماماً. وليس هناك سر فى أنه يجرب بعض لحظات من عدم الراحة. لقد اشتهر عنه أنه طالما انتقد النزعة العالمية نفسها التى يدافع عنها الآن، وطالما قال - بالتحديد - إن "الإنسانية" والعدل الذى يغطى الكوكب بأسره" هى مصطلحات تجريدية غير منتجة، وإن الناس يتصرفون، ويجب أن يتصرفوا بالاعتماد - بدلا من ذلك - على تكافلات محلية من نوع أصغر ولكنه أكثر تماسكا. ومن هنا فقد لقي ردودا مساوية فى السخرية باسم الإنسانية التى ينكرها مثل قول تيرى إيجلتون Terry Eagleton : "إن المرء قد يظهر تعاطفا مع سكان الشقة المجاورة مثلاً بينما لا يحس بمن يسكن فى آخر الشارع على بعد ميل ، أنا شخصيا كثيراً ما أظهر تعاطفاً مع زملائي خريجي جامعة كمبريدج. ولو أن الإنسان مد نطاق تعاطفه إلى خريجي أوكسفورد وكذلك فلماذا لا يذهب إلى لندن، أو دورويك، أو حتى معهد وولفر هامبتون الفنى، وبدون أن يشعر ربما يميل إلى هابرماس، والعالمية، وغير ذلك.

إن الماركسيين - بالطبع - لا يمكن أن يشعروا بالأمان التام بخصوص التعاطف العالمى أو حقوق الإنسان، وهذا هو السبب فى أن سخرية إيجلتون - هى الأخرى - يجب أن تعتبر مراوغة أو عرضية بشكل ما. ولكن زعم إيجلتون المقابل للعالمية يثير نقطة أميل إلى تأييدها، وأحب أن أناقشها بشئ من التوسع، وأقصد أن قضية رورتى ضد اليسار الثقافى تكتسب القوة من التزامه المستمر - وإن يكن غير ملموس - بالثقافة خصوصاً على المستوى الدولى. إن الديمقراطية الشاملة لكوكب الأرض، والتى يقول رورتى إنه يريدتها، والتى يفترض أن صفوة اليسار الثقافى راغبون فى الاستغناء عنها تصبح مستحيلة؛ لأن الديمقراطية تتطلب مجهوداً، ومجال الأمور النولية - كما يراه رورتى - هو مجال خاص ، مجال الثقافة. وعلى المستوى الدولى يبدو أن رورتى نفسه لا يعترف بوجود أى شئ إلا "الثقافة".

إن نوع الاهتمام الذي يرى رورتى أنه يجب أن يوجه إلى التنوع الثقافى على المستوى العالى يتضح فى مقالة عنوانها "السخرية الخاصة والأمل الليبرالى"، حيث يقول إن التسامى على التعصب العرقى للمرء هو طموح ممتاز، طالما بقى طموحاً خاصاً. ويقول: "إن الساخرين يخافون من الانغماس فى اللغة التى نشأوا عليها لو اقتصرتم معارفهم على من يقيمون بجوارهم، ولذلك يحاولون التعرف إلى أغراب (السيبياديز Alcibiades، وچوليان سوريل Julien Sorel)، أو عائلات غريبة (كارامازوف The Karamazov، وكاسويون The Casaubons)، أو المجتمعات الغربية (فرسان التيويون - الألمان - والنوير Nuer، وموظفى الصين الكبار). ويمضى قائلاً: "إن الساخرين يعتبرون النقاد الأدبيين وعاظماً أخلاقيين لسبب بسيط هو أن هؤلاء النقاد لهم دائرة كبيرة جداً من المعارف. ومثل هذه الدائرة الكبيرة من المعارف توسع من مدى الرؤية، وتحدث تأثيراً معاكساً للتعصب العرقى، وكل هذا فى اتجاه الصالح. أما ما ليس صالحاً عند رورتى، فهو الظن بأن مثل هذا التأثير يمكن - أو يجب أن يكون - عاماً، وذلك من ناحيتين: ١ - أنه يمكن أن تكون له نتائج شعبية واسعة، ٢ - أنه يمكن تحويله إلى مؤسسات سياسية فعلية. إن خصوصية الثقافة تتيح لنا أن نضع أنفسنا مكان الآخرين دون الارتباط بعمل شئ من أجل ذلك علماً بأن رفض التعصب العرقى ليس عملاً، ولذلك فهو لا يتسم بشئ إلا بالخصوصية، أما العمومية فتستدعى أن تكون متعصبا لعرقك.

ويكتب رورتى: "إن احتلال النقد الأدبى مكانة بارزة، وفى ركاب مجموعة الساخرين، قد وسع الشقة بين المفكرين والجمهور". أى - كما يقول فى مقال نيويورك تايمز - أن الشقة نفسها التى يتهم اليسار الثقافى بالتورط فى الاستمتاع بها توصف بأنها النتيجة الحتمية والمناسبة لاهتمام اليسار الثقافى بالثقافة، وهو الاهتمام الذى يقول هو نفسه إنه لا يجب أن يزداد انتشاراً، ولا أن يسمح له بالخروج من المجال الخاص لأننا يجب أن نتمسك "بفارق جلى بين الخاص والعام". إن الثقافة مسألة مزاج خاص، ولا مجال لاستغلالها استغلالاً عاماً. وكما يقول، فإنها فى حقيقتها يجب أن تبقى بعيدة تماماً عن الحياة العامة وعن المسائل السياسية.

إن الأدب والكتابات الساخرة تكون نوعاً من التراكيب الخصوصية "مع" الآخرين، وربما "من أجلهم"، ولكنها تبقى خصوصية في كل الأحوال. بعبارة أخرى فإن هؤلاء الآخرين ليسوا شركاء ضروريين أو حتى محتملين في النقاش، وهذا المعنى الواضح لكلمة عام لا يشملهم. لذلك لا يجب أن يستدرجوا إلى مناقشات عامة حول الحقيقة، سياسية كانت أو غير ذلك. إنهم لا يشكلون جمهوراً دولياً جديداً، بل فقط ما يمكن أن يسمى مجالاً "خاصاً" دولياً.

بهذا المنطق - وليس بسخريته اللحظية والمهزوزة على حساب اليسار الثقافي - يعبر رورتي عن رأيه في حقوق الإنسان في تقرير إلى منظمة العفو الدولية، فهو هنا بحسم وبإصرار مريب يضع حقوق الإنسان في المجال الخاص.

لقد سألته المنظمة في (١٩٩٣) أن يتكلم وسط التقارير المخيفة عن "التطهير العرقي" الصربي. ولم يصف رورتي حقوق الإنسان مستعملاً اللغة العامة عن العدل والقانون المفروض أن يسودا محلياً، بل وصفها بأنها مسألة خاصة تتصل بالخيال وبـ "التعاطف"، وبالأدب، وإن يحدث تقدم في حقوق الإنسان باكتساب تأييد للمسائل العامة، أو بإقناع مزيد من الناس لأن يتغلبوا على ضيق التفكير الناشئ عن "القرابة والعادة"، أو بإغرائهم بقبول "الالتزامات العالمية التي يفرضها إدراك أننا أعضاء في جنس واحد، بل سوف يحدث التقدم" باستغلال عواطفهم؛ لأن التقدم في حقوق الإنسان "لا يبدو أنه يرجع إلى زيادة المعرفة المعنوية، بل إلى سماع القصص العاطفية الحزينة". ويرى رورتي أن الحديث عن حقوق الإنسان يجب أن يهدف إلى إحداث ذلك النزاع من رد الفعل الذي زاد عند الأثينيين بعد قراءة "أهل فارس" لإيسخيلوس Aeschyls ، أو رد الفعل الذي جربه الأمريكيان بعد قراءة كوخ العم توم".

إنك تستطيع ، بل يجب أن تتكلم عن العدل، ثم تضع التشريعات طبقاً لذلك، عليك أن تتذكر أن مشكلة اليسار الثقافي أنه لم يفعل ذلك. ولكن يبدو أنك تستطيع الكلام عن العدل فقط داخل وطنك، وحين تعبر مسائل العدل الحدود الوطنية لا تصبح تشريعاً بل أدباً، أو (بالتعبير الذي يستعيره رورتي من القانوني الأرجنتيني إدواردو رابوسى) تصبح "ثقافة حقوق الإنسان".

إن رورتى محق على وجه من الوجوه، فتعبير "ثقافة حقوق الإنسان" - حين يستخدمه أنصار حقوق الإنسان - يشير إلى هدف إيجاد أحوال اجتماعية تحترم فيها تلك الحقوق ولكن التعبير فى الوقت نفسه يعنى أن حقوق الإنسان هى منتج محدد ثقافياً. وكما يقر أنصارها - ولو بشكل منقطع - فإن ثقافة حقوق الإنسان هذه - التى يمكن وصفها من الخارج بالدرجة نفسها والسوء نفسه اللذين توصف بهما غيرها من الثقافات - هى ثقافة تتداخل خصوصيتها أحياناً مع أهدافها السياسية الطبيعية كما يحدث - مثلاً - حين تنتحل صفة العالمية بدون وعى، ولا تهتم اهتماماً كافياً بوساطاتها الخصوصيين. ولكن التعبير حين يستخدمه رورتى يعطى مفهوماً آخر، فيصف حقوق الإنسان بأنها ثقافية وليست قانونية، وبالتالي تجريدها من وضعيتها التأسيسية، فهو لا يغامر فقط بتأييد حقوق الإنسان بدون افتراض وجود أية طبيعة إنسانية عالمية، أو أى تعريف للإنسانية معروف مقدماً، وعلى أساسه يمكن أن تقوم هذه الحقوق، بل إنه يشير ضمناً إلى أن معنى عدم وجود أساس للمسألة هو أن يقتصر وجودها على مجال الثقافة، وعلى مستوى القصص العاطفية الحزينة. ولكن هذا لا يصح إلا إذا تجاوزنا حدود الدولة؛ لأن هنا شيئاً اسمه القانون، والقانون هو ما تدور عليه السياسة، كما أنه هو الأساس الأفضل، ولكنه - عند رورتى - لا يوجد إلا "داخل" الدولة.

وكما أشرت من قبل، فإن أحد الأسباب يكمن فى أنه لا توجد حالياً سلطة تنفيذية تتخطى الحدود القومية، وليس منتظراً أن توجد فى المستقبل القريب. ولكن حتى لو أن انتظار مثل هذه الحكومة العالمية سوف يثير من القلق قدر ما يثيره من الارتياح خصوصاً عند الليبراليين المهتمين بالحرية الفردية، فحينئذ يبدو أنه من المشكوك فيه أن يكون غيابها هو العامل الحاسم. وسوف يبدو تقريب رورتى بين ما هو دولى وما هو خاص أقل اعتماداً على الاستخدام الليبرالى التقليدى (ومفهومه المحدد هو أن العلم يعنى الحكومة فى مواجهة السوق) منه على الانحراف الغريب فى معادلته الأصلية بين العام والحوار الديمقراطى. والعجيب أن رورتى لا يرغب فى الاعتراف بذلك الأساس الآخر الذى يقوم عليه القانون إلا فى داخل الدولة، وهو الأساس البديل للثقافة أو الجماليات، والذى يسميه "النقاش" أو "التكافل" أو "الإجماع". ليس هناك قانون خارج الدولة ليس لعدم وجود قوة تنفيذية دولية، بل لأن رورتى يرفض - خارج الدولة -

الاعتراف بالقاعدة الشرعية التي يتطلبها وجود مثل هذه القوة. وهو يرى أنه لا يوجد جمهور خارج الدولة، ولا شعب يمكن اعتباره شريكاً محتملاً أو ضرورياً في النقاش، ولا مجموعة من الناس نحتاج إلى معرفة آرائهم. ومن هنا لا حاجة إلى النقاش خارج الدولة. إن الدولي هو الخاص، وفيما وراء حدود الأمة كل ما يوجد هو الأدب.

الديمقراطية وإعادة التوزيع

لو أريد لمن تؤثر فيهم القرارات أن يؤثرها هم في القرارات إذن لو جبت استشارتهم. وحيث لا يوجد جمهور لا توجد ديمقراطية. لذلك ورغم حديثه عن الديمقراطية التي تغطي كوكب الأرض، فإننا لا نفاجاً حين نجد أحدث كتابات رورتي لا تختار وليم جيمس الديمقراطي ذا العقلية الإصلاحية، بل نيتشة الأرستقراطي محب الجمال لكي تكون أفكاره هي المسيطرة على الحقائق الدولية. ومع ذلك فالقول بأن الديمقراطية يجب أن تلتقى التأييد داخل حدودنا، وقد تلتقى الإهمال خارجها هو نفسه القول بالنسبة المزدوجة التي سبق لرورتي أن سخر بسببها من اليسار ومن كونيته المزعومة والمسماة "كونية اليونسكو".

مثل هذا الاضطراب الفكري لا بد أن يحدث عند اليسار ربود فعل كثيرة وشديدة. إن رغبة رورتي في أن يتخذ من الخط الفاصل بين القومي والدولي سبيلاً إلى تسوية ولائه المنقسم بين الديمقراطية والثقافة. هذه الرغبة تؤكد بعض مخاوف اليسار من معنى الحلف اليساري / الليبرالي، وهي تعني ضمناً أن التحالف مع الليبرالية يعني - باسم الجهد الصادق لتقليل التفاوت المحلى - التخلي عن أى جهد لتصحيح التفاوت الأكبر الذي يفصل بين الأمم الغنية والأمم الفقيرة. وفي هذه الحالة بالطبع سوف يصبح الدفاع المشترك عن دولة الضمان الاجتماعي دفاعاً صريحاً عن القلعة الأمريكية، وقراراً بحماية الرخاء الذي جاء معظمه عن طريق استغلال العالم. قد يكون هذا البرنامج خيالياً قد لا ينتج عنه أى انسحاب عن العملية التي تضمن استمرار تحويل موارد العالم إلى سلع من أجلنا، ولكن قد تكون له نتائج كبيرة، فيصبح مصدر إزعاج اليسار في قضايا مثل الهجرة والسياسة الخارجية.

إن هذه المخاوف - مهما بدت معقولة - لا تضع نهاية القصة لأننا لا يمكن أن نكون راضين بالنتائج الدولية الحقيقية التي يحدثها التزامنا بالثقافة. وحينما يعرف رورتى الثقافى والدولى ليقفل من أهمية كل منهما، فهو أيضا يتحدى اليسار الثقافى أن يصوغ العلاقة بشكل مختلف كما أنه يتحدثنا - ولو بشكل غير مباشر - أن نصوغها بطريقة تفسح المجال لمشاركة فعالة من الليبراليين. وهو يقترح أيضا - وبشكل غير مباشر للمرة الثانية - أن الليبراليين ربما يكونون أقرب إلينا مما يظنون.

فى مقال رورتى المعنون "من نحن؟ العالمية الأخلاقية والتصنيف الاقتصادى"، نراه يبتعد قليلا عن هدف نشر الديمقراطية على المستوى الدولى كما أن بالمقال لمحة أخرى من التغيير. فإذا كان رورتى - فى وقت سابق - قد جعل للديمقراطية قيمة أعلى من الثقافة، فهو هنا يتخطى الديمقراطية نفسها بأن يبرز ورقة أكثر ربحاً هى ورقة إعادة التوزيع الاقتصادى ذات القيمة الأعلى: "إن وليم جيمس قد تقبل - بلا مناقشة - الفرضية العالمية المعروفة فى المسيحية والتنوير بأن صفاتنا الخلقية يجب أن تكون مطابقة لنوعياتنا البيولوجية وهذا يساوى مشروع توزيع موارد الكوكب بطريقة لا تحرم أى طفل بشرى من فرص النمو الفردى، والفرص الحياتية المتاحة لأى طفل بشرى آخر". ويضيف: "لم يضع أحد أى سيناريو يبين كيف يمكن لسكان الديمقراطيات الصناعية المحظوظة أن يعيدوا توزيع ثروتهم بالطريقة التى تخلق فرصا متسعة لأطفال الدول المتخلفة بدون تدمير فرص أطفالهم هم وفرص مجتمعاتهم. إن مؤسسات الديمقراطيات الفنية تبلغ من الترابط - عبر وسائل النقل والاتصال المتقدمة، وبفضل التكنولوجيا العالمية عموما - درجة تكاد تجعل من المستحيل أن نتخيل نجاتها لو أن الدول الفنية اضطرت إلى تقليل نصيبها من موارد العالم إلى جزء من استهلاكها الحالى". إن رورتى هنا - فى الواقع - يقدم صورة أكثر تحديداً وقيوداً من نقده السابق للمعانى الإنسانية العامة، وما يقوله الآن هو أنه فقط إذا لم تحدث إعادة التوزيع هذه فإن الكلام عن ديمقراطية تظلل الكوكب كله تصير قاسية ومضلة ذلك لأنه لا يوجد أى معنى حقيقى للمشاركة العامة إذا لم يكن هناك استعداد لمساعدة الأعضاء الآخرين مع بعض القدرة على تقديم هذه المساعدة. إن "من خداع النفس، أو من النفاق أن نرى قوماً لا يؤمنون بقدرة الديمقراطيات الصناعية أن تعطى الأمل أو حقوق الإنسان للبلانيين المحرومة منهما، ومع ذلك يرددون عبارة: نحن شعوب الأمم المتحدة.... إن الجمع بين هذين الأمرين لا معنى له إذا لم يرتبط بعمل جاد".

هذا الكلام يعطينا حلاً مختلفاً بدرجة ما للولاءات المتباينة التي يتعامل بها رورتى فى مواقع أخرى يفصل العام عن الخاص، والقومى عن الدولى، وهذا تحسن واضح فى رأى من حيث إنه لا يسلم بمركزية المصالح القومية للولايات المتحدة. على العكس هذا الكلام يدرك أهمية المزايم العرقية المحتمل تدخلها من خارج حدودنا. وهو تحسن أيضاً من حيث إن العمل لتصحيح الظلم فى التوزيع العالمى للموارد يعيد من جديد التعاطف العام والخاص، والمساندة الليبرالية الإصلاحية. وعلى العكس من "القصص الحزينة" فإن مثل هذا العمل يحدث تضامناً فعالاً لا يتسم بالخصوصية فقط، ولكن على النقيض من "التشريع" - وهنا قد يبدو التحسن أقل - فإن هذا العمل التصحيحي لا يبدو أنه فى حاجة إلى وجود جمهور ديمقراطى، بل إنه يعتبر شرطاً مسبقاً لتكوين مثل هذا الجمهور.

كيف يمكن تكوين مجال جماهيرى دولى؟ وكيف يمكن لهذا المجال المساهمة فى إعادة توزيع موارد العالم؟ هذه الأسئلة تأتى فى وقتها، ومن حق رورتى أن يربط بينها أما السؤال الذى يبقى بداخلى فهو عما إذا كان قد هيا نفسه لأن يصبح غير قادر على الإجابة عنها. إن وصف العمل الفعال بأنه شرط مسبق للمجال الجماهيرى الدولى قد يفهم على أنه استمرار فى عدم إدراك مدى وجود ذلك المجال بالفعل، وأن وضع كل الرهانات على العمل قد يفهم على أنه استمرار فى الإشارة إلى أن الثقافة لا تفعل شيئاً، وأن السياسات الثقافية مضيعة للوقت.

إذا كان الأمر كذلك فحقوق الإنسان هى الأخرى مضيعة للوقت. إن فكرة رورتى عن أن العمل الفعال ضد الظلم الاقتصادى العالمى، ويجب أن يحدث قبل أى حوار دولى حقيقى يرز فى السمع كأنه صدق غريب لقول بعض حكومات العالم الثالث إن التنمية يجب أن تسبق أى حديث عن حقوق الإنسان. ومثل التعصب المعرفى نجد "العمل" يجمع بين رفقاء غرباء. ورورتى هنا يجد نفسه جنباً إلى جانب مع أولئك "الأوتوقراطيين الملوئين بالدماء" الذين حاول فى وقت سابق أن يضع اليسار الثقافى معهم فى قفص الاتهام. ولكنه حينذاك لم يكن فى كلامه مكان لحقوق الإنسان، وكما قال نورمان جيراس Norman Geras فإن إشارات رورتى إلى حقوق الإنسان قبل محاضرة "العفو العام" هى "جميعها سلبية ومرفوضة".

إن عدم احترام رورتى للغة وأساليب حقوق الإنسان يظهر بصورة أكثر تأكيداً فى حديث عنوانه "المفكرون والفقراء"، حيث يتهم سياسى الثقافة فى اليسار الثقافى "ليس بإهمال الحقوق، بل - على العكس - بالاعتماد عليها أكثر مما ينبغى. يقول رورتى: "الفرق بين الدعوة إلى إنهاء المعاناة، والدعوة إلى الحقوق هو كالفرق بين الدعوة إلى الإخاء والمشاركة الشعورية والاهتمامات العاطفية، والدعوة التى تقف بعيداً بمنأى عن مشاعر أى إنسان حيال أى شىء".

وإذا أخذنا المثل الذى ضربه رورتى فإن المطالبة بحقوق الشواذ هى مجرد "إلهاء" عن العمل السياسى الحقيقى، وهو محاولة من جانب المستقيمين لأن يضعوا أنفسهم فى مكان الشواذ... و "حديث الحقوق هو المدخل الخاطئ إلى قضايا تتطلب المشاركة الإنسانية... لاحظ فى هذا المثل (المحلى أساساً) أن الحقوق تمثل إنكاراً للمشاركة الشعورية، وهو موقف ربما اندفعنا إليه حين ينتهى إيماننا بقدرتنا على وضع أنفسنا فى مكان الآخرين. وهنا بدلا من النظر إلى الحقوق على أنها ضرورية للأدب الليبرالية يضعها رورتى فى مكان أكثر بعدا عن السياسة الوحيدة الحقيقية التى نعرفها بأنها العمل على علاج التفاوت الاقتصادى.

وما هو ذلك العمل؟ وإلى أى حد يختلف الموقف القائم على هذا العمل عن الكلام السابق بأنه لا بديل للتعصب العرقى؟ هذا الموقف الجديد يمكن التعامل معه بطريقتين مختلفتين على الأقل، إذ يمكن تفسيره كتحد يائس مثير للمجتمع الدولى للاستفادة من لغته المنمقة فى الوصول إلى شروط اقتصادية واقعية. أو قد يعتبر طريقاً للاستسلام لفكرة استحالة إعادة التوزيع مع مراعاة الشروط القاسية جدا التى يتطلب هذا العمل استيفاءها داخل الوطن، وذلك لأنه إذا بدأ العمل سهلاً وضرورياً بحيث يحق لكل فرد المطالبة به، فإنه يبدو أيضاً - كما يصفه رورتى - صعباً لدرجة لا يمكن تصورها.

يقول رورتى فى كتاباته: "إن المشروع الملائم سياسياً لإعادة التوزيع العادل للثروة يتطلب مالاً كافياً لكن نضمن - بعد إعادة التوزيع - أن يظل الأغنياء قادرين على تأكيد ذواتهم، وعلى الإيمان بأن الحياة تستحق أن تعاش. والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها الأغنياء أن يروا فى أنفسهم جزءاً من التركيبة الأخلاقية نفسها إلى جانب الفقراء

هى فى وضع سيناريو يعطى الأمل لأطفال الفقراء مع عدم حرمان أطفالهم هم من الأمل. لا ينبغى أن يفقد الأغنياء الثقة فى أنفسهم. والغريب هنا ليس أن نطلب من أولاد الأغنياء أن يحتفظوا بأمالهم حية - فلا خلاف حول هذا - بل هو المطالبة بالاحتفاظ بهويتهم. والأمر الذى يضع حدود وإمكانية هذه الحسبة "الاقتصادية" هو تدخل "الثقافة". وفى الواقع فإن ما يفترضه رورتى هو سياسة تتصل بهوية رجل غنى. وحتى لو بدا العكس، فإن معيار الفعل فى النهاية يعود إلى الثقافة. إن الهوية الثقافية هى العذر الأساسى لتجنب إعادة التوزيع الاقتصادى بعبارة أخرى لتجنب العدالة الاقتصادية، والديمقراطية التى تعتمد عليها.

ومعنى هذا أن رورتى مشارك فى النزعة الثقافية التى يهاجمها، ولكن ليس معناه أن الثقافة نفسها هى المشكلة على العكس إن رورتى يختصر الطريق أمام خصومه، وهو على حق تماماً؛ فالثقافة لا يمكن فصلها عن السياسة الديمقراطية وإعادة التوزيع الاقتصادى. ورغم أن رورتى فى البداية يجعل إعادة التوزيع تبدو سهلة جداً - عملية بسيطة لتغيير الهندسة الاجتماعية - وقبل الشروع فى جعلها تبدو صعبة للغاية فهو على صواب فى أنها صعبة، وأن الصعوبة تجمع النواحي الاقتصادية والثقافية. إن إعادة التوزيع - على نطاق واسع - بين الدول الغنية والفقيرة سوف تتطلب تغييرات كبرى فى الهوية داخل الدول الغنية، ولن تتم إلا بالتعامل مع الثقافات القائمة لتلك الدول. وهذه التحولات الذاتية هى الموضوع الذى يشغل السياسة الثقافية. وحين يصمم رورتى - سواء من باب التعاطف أو لمجرد البراجماتية - على أن الأغنياء لابد أن يؤكدوا نواتهم فيما بعد، فإنه يفترض أن الناس لديهم رغبة كاسحة فى الاحتفاظ بالهوية التى يمتلكونها بالفعل. بعبارة أخرى هو يتقبل مبدأ التعددية الثقافية نفسه الذى يرفضه بكل شدة فى مقال النيويورك تايمز. وهو - فى تقبله هذه الصورة الكاركتورية للتعددية الثقافية، وتحويلها إلى عقبة كأداء أمام التغير العالمى - يتلافى فى عناد العرف السائد الذى كان بإمكانه أن يتعلمه من خصومه فى اليسار الثقافى. وفى العرف السائد، فإن الثقافة تعنى من جانب العضوية والهوية معاً، ومن جانب آخر علاقة نسبية فضفاضة بالعضوية والهوية علاقة تفترض وجود المظالم والتفاوت داخل الهويات، وبين بعضها البعض، وبذلك تفترض أيضاً الحاجة إلى سياسة لا يكون

عمادها مجرد تأكيد الهوية السابقة. فى هذا الإطار يمكننا أن نتصور - مثلا - سياسة بيئية تقشفية فى الغرب الصناعى تستفيد من الضيق الشامل بالنفايات الاستهلاكية ، وهى جزء أساسى من الثقافة الغربية من أجل الاتجاه نحو إعادة توزيع اقتصادى عالمى. وفى الحقيقة يمكننا أيضا أن نقول - مع جيمس لڤنجستون J.Livingston - إن من الضرورى التمسك بأمال إعادة التوزيع لو أن الولايات المتحدة استمرت فى المحافظة على ديمقراطيتها، ناهيك بالعمل على نشرها.

لقد قلت - فى موقع آخر - إن نوعية الثقافة قد قامت بدور حصان طروادة الذى يمكن به تهريب أفكار مثل الحاجة إلى معرفة تجارب الآخرين البعيدين عنا، والحاجة إلى التضامن معهم، أو على الأقل شرح أنفسنا لهم . تهريب هذه الأفكار إلى مفهوم الولايات المتحدة "للواقعية" السياسية و"المجال العام"، وهى الأفكار التى يرغب رورتى وآخرون فى حصرها داخل الأمة وفى نطاق واجباتنا حيالها. وكثمن للتحالف مع الليبراليين المحاصرين، فإن اليسار الثقافى (المحاصر مثلهم) وجد نفسه مدفوعا إلى إبعاد لغتنا العاملة عن الثقافة مع قصر التعريف العملى للجمهور على نطاق الدولة القومية. وواضح أن هذا ثمن لا يجب - ولا يمكن - أن يدفع . وكما يذكرنا رورتى نفسه يجب أن تكون الثقافة هى مركز أى سيناريو واقعى يسعى نحو الديمقراطية العالمية وإعادة التوزيع الاقتصادى مثلما أن الثقافة - أيضا وبالفعل - جزء من العمل الساعى إليها ، إلى الديمقراطية وإعادة التوزيع ، والذى تحققه اللغة الليبرالية لحقوق الإنسان.

حقوق الإنسان فى الأمم المتحدة

طبقاً لما يقوله رورتى فإن "التنوع الثقافى" يجب "إمهاله ببساطة" أثناء "تصميم المؤسسات السياسية". وكمؤسسة سياسية تتخذ فيها النزعة الدولية لحقوق الإنسان بعض القوة الحقيقية - وإن تكن محدودة - فالأمم المتحدة أيضا هى أحد المواقع التى كثيراً ما حسمت فيها الخلافات بين الثقافة وحقوق الإنسان وإعادة التوزيع الاقتصادى، ولا تزال المناقشات دائرة حولها، ولا مجال أمامى هنا لتكرار ذكر هذه المناقشات.

كل ما ساعمله هو مواصلة ما بدأته عاليه بأن أقول بضع كلمات عن النزعة الدولية الحالية المركزة فى الأمم المتحدة، وعن كيف أن المصطلحات المتعارضة مثل "القصص الحزينة" و "التشريع"، أو "الخاص" و"العالم"، أو "اليسار الثقافى" و"الليبراليين الإصلاحيين"، كيف أن هذه المصطلحات تتلاقى فعلا فى هذا الطريق.

فى السنوات العشر - ما بين الذكرى الأربعين لتأسيس الأمم المتحدة والذكرى الخمسين فى يونيو (١٩٩٥) - حدث تغيير واحد على الأقل فى الأسلوب البلاغى الضعيف نوعاً ما، والذي يتم به الدفاع عن الأمم المتحدة. اليوم مثلما كان فى (١٩٨٥) يسمع المرء أن مجرد بقائها يعتبر نصراً، وأنها رغم عدم قدرتها على منع الحروب أفضل من لا شىء (وهى عبارة الرئيس كلنتون)، أى أنه أفضل للأعداء أن يتحادثوا من ألا يتحادثوا. ويسمع المرء أيضاً - وهو قول سليم - أنه كيفما يكون الأعضاء تكون الأمم المتحدة. وقد كتب ريتشارد فوك R.Falk فى سنة (١٩٨٥) "إن الأمم المتحدة ليست أفضل ولا أسوأ من الدول التى تسيطر على مواردها المالية، ومن هنا قدرتها على العمل". وفى العدد نفسه من "The nation" قال إقبال أحمد فى مقاله المعنونة "صورة من أعضائها": "إن إخفاقات الأمم المتحدة ليست من صنعها، فالمنظمة المشكلة من دول عدة لن تكون إلا صورة من أعضائها".

وهذا كلام معقول، ومع ذلك فمنذ (١٩٨٥) هناك أدلة جديدة على أن الأمم المتحدة لم تعد تلك التى توصف بأنها تمثيل صادق لتوازن القوى العالمية، أو كيان لا شخصية له أهم حقائقه هى تباين قوى الدول القومية الحالية. وتأتى الأدلة الجديدة من التأثير القوى والمتزايد الذى تحدثه المنظمات غير الحكومية خصوصاً منذ نهاية الحرب الباردة، وهى منظمات تختلف كلية عن الدول قبل (١٩٧٠) لم يكن للمنظمات غير الحكومية صوت فى الأمم المتحدة، ولكن شيئاً ما تغير، والمثال على ذلك حين طلب الحزب الشيوعى الفرنسى من الأمم المتحدة إجازته كمنظمة غير حكومية، ونجح فى ذلك ونال الحق فى أن يتكلم رسمياً فى القمة الاجتماعية للأمم المتحدة. وفى المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان فى ثيينا عام (١٩٩٢) والذي حضره خمسة آلاف ممثل لتسعمائة منظمة كانت تلك المنظمات غير الحكومية القوة الحاسمة التى اقتحمت الطريق المسدود بين العالم الأول والعالم الثالث، وخصوصاً منظمات العالم الثالث. وقد كتب فاتح عزام

أحد المنظمين الفلسطينيين : "ربما كان أهم درس تعلمناه من التجربة هو اكتشافنا لقوة حركة حقوق الإنسان المعتمدة في جانب كبير منها على تنمية ومشاركة المنظمات غير الحكومية الجنوبية والوطنية"... وانتشر كثيراً شعور بغرابة النتائج. قال أوباندرا باكسى Upandra Baxi "إن الحركة العالمية لحقوق الإنسان قد انتصرت في فيينا، وهو أمر غريب؛ لأن مقياس عدم الشرعية وعدم القانونية في ممارسات القوة كانت تقدمه الدول ذات السيادة نفسها. ومن المثير للسخرية أن مرتكبي الأخطاء غير الإنسانية - الدول الأعضاء في الأمم المتحدة - جلسوا جنباً إلى جنب مع ممثلى منظمات حقوق الإنسانية الشعبية لوضع ميثاق جديد لحقوق الإنسان".

كيف حدث أن أيدت الدول الأعضاء "الرؤيا والفاعلية" لإعلان منبثق - كما يقول باكسى - "من التضامن في صراع شعوب العالم ضد الحكومات ذات السيادة؟" بعبارة أخرى كيف خرج إلى الوجود شيء مثل المجال الشعبى الدولى؟ كما يقول عزام، فإن العامل الحاسم كان هو تأثير المنظمات غير الحكومية الإقليمية والوطنية، وغالباً ما نالت هذه المنظمات تأييداً من دولها والدول المجاورة، رغم أن هذه الدول نفسها كانت تعارضها بعنف داخل البلاد. وعلى أية حال لقد وافقت الدول على أنها هى المناطق الواقعة فيها تنشُد تمثيلاً أكبر على المستوى الدولى لموازنة نقل الدول الغربية والمنظمات الأهلية الدولية الأكثر تمويلاً وذات التوجه الغربى. وبعبارة أخرى فإن مستوى "المجتمع المدنى الدولى" حيث للمنظمات الأهلية دور فعال قد اكتسب الشرعية الكافية، وأظهر تماماً أهميته السياسية المستقلة. ويذكر عزام التوسع في مشاركة المنظمات الأهلية فيما وراء تلك المنظمات القليلة صاحبة ما يسمى بالموقع الاستشارى، وبياناتها المشتركة القوية إلى حكوماتها مؤكدة على عالمية حقوق الإنسان وعدم قابليتها للتجزئة كما يشير عزام إلى أشكال جديدة من المنظمات "قادمة على الطريق وفى الصحف المحلية". "وكان واضحاً أن الحكومات الآسيوية لم تتوقع أن يدق هذا البعد الكبير من المنظمات غير الحكومية أبوابها بمطالبه". وحين انتهى الأمر ذكرت "رقابة حقوق الإنسان": "فى الماضى كثيراً ما تجاهلت الحكومات الآسيوية فى لجنة الأمم المتحدة انتقادات المنظمات غير الحكومية باعتبارها كلام غرباء لا يدرون شيئاً عن ثقافتهم. ومع ارتفاع صوت المنظمات الآسيوية فسوف تجد تلك الحكومات أن ذلك الدفاع يزداد صعوبة".

ومع ذلك لم يكن الأمر مجرد اعتناق للمنطق الشعبي العام على حساب المحلى والخاص والثقافى. بل العكس صحيح، فقد كان الانتصار الأكبر لمؤتمر فيينا نتيجة مباشرة لخط الصراع بين العام والخاص الذى كان يتحكم سابقا فى تحديد حقوق الإنسان. وقد أصر النقد النسائى لحقوق الإنسان دائماً - ويحق - على أن "العام" نوعية تتصل بالذكورة أو الأنوثة، كما أدان عنف الذكور ضد الإناث إذا جرى التعبير عنه من خلال الدولة، ولكن - للسبب نفسه - أهمل الإساءة إلى النساء فى أشكاله الأكثر خصوصية، وغير الحكومية فى فيينا أدى النجاح غير العادى للمنظمات غير الحكومية فى إسباغ صفة حقوق الإنسان على حقوق المرأة إلى إدماج ما يسمى بالخاص فيما يسمى بالعام، وهو الإجراء الذى استطاعت به الوكالات الخاصة (المنظمات غير الحكومية) تأكيد قوتها أمام الوكالات الأكثر عمومية (الحكومات). كما كانت هناك نتيجة أخرى عبارة عن تغيير فى الوسائل الرسمية.

ففى فيينا تم إنجاز قدر كبير من العمل السياسى بواسطة "القصص الحزينة والعاطفية" من النوع الذى يذكره رورتى، ومن بينها قصص مفزعة عن العنف والقسوة.

ورغم ذلك - كما أشرت من قبل - ترى لورا فلاندرز Laura Flanders أن مثل هذه القصص ربما تكون قد نالت فى فيينا مكانة أكبر مما تستحق، وربما كان الدافع إلى التركيز على الحكايات الشخصية عن العنف أقوى من أى مقاومة. تقول فلاندرز: "فى الحركة النهائية العالمية - المقسمة بفعل الطبقة والعنصر والسن والتباين الدولى - تقدم تجربة العنف أرضية مشتركة قوية. والمسألة متصلة أيضا بالجنس، بل هى أكثر اتصالا به من حقوق العمال، أو الأمية، أو حق تقرير المصير، أو الفقر. وكما تقول مبادئ الصحافة المعروفة: المثير يسير، والمبكى قريب من القلوب". وتختتم قولها بأنه نتيجة لذلك "كانت التوصيات المقبولة فى المؤتمر النسائى هى تلك التى أشارت إلى العنف، ولم تقبل تلك التى تعاملت مع الفقر والتنمية".

وهذا تعقيب على مناقشة رورتى لحقوق الإنسان بمفهوم "القصة الحزينة والعاطفية". لقد كانت إحدى النتائج الحاسمة للقوة الجديدة للمنظمات غير الحكومية فى التسعينيات، هى التصميم على التنمية الاقتصادية (وهو ليس المصطلح المفضل دائماً) كجزء لا يتجزأ

من جدول أعمال حقوق الإنسان. ولكن المبادئ العامة - في هذا المجال - لها قوة أكبر من القصص المحلية. ويتجاوز العمومية الزائفة للفلسفة التي تسمح بوهم البناء على أساس صلب، فإن رورتى يعزو هذه التقدمية الغائبة إلى الحكايات الخيالية ربما لأنها لا تزعم أنها أساسية. ولكن النقاد على حق حين يلمسون عدم فعالية القصص الحزينة والعاطفية، ونحن نعرف كم هي غامضة، وكم هي عرضة لتفسيرات متعددة ومتناقضة.

وكما يعترف رورتى نفسه في محاضراته أمام منظمة العفو الدولية، فإن كثيرا من - وربما معظم - قصص حقوق الإنسان التي سمعنا عنها مؤخرا جعلتنا نشعر حيال مرتكبي الفظائع بنفس ما يشعر به هؤلاء المرتكبون حيال ضحاياهم أنهم ليسوا بشراً. وإذا لم تكن هذه هي النتيجة التي نسعى إليها، فإن المنطق الفلسفي لا يستطيع حل مشكلاته في هذا المجال بالتخلي عن مكانه لصالح الثقافة. ومثل هذه الملاحظات التكميلية ليست موجهة إلى القصص نفسها، بل إلى النقاش الدائر حولها، وهو الموضوع نفسه الذي اهتم به رورتى في محاضراته. ولنعد إلى فلاندرز وعدم رضاها عن القصص النسائية في قيينا، فهذا موضوع للعالمية فيه دور كبير، وإن لم يكن بالضرورة للصورة الفلسفية من العالمية. وذلك لأنه بمزيد من العالمية، وليس بالقليل منها نستطيع أن نرى أعمق وأبعد، وأن نتذكر موضوعات مثل "الفقر والتنمية" تلك التي لم تناقشها القصص الحزينة عن العنف.

من منظور نهضة المنظمات غير الحكومية في قيينا عام (١٩٩٣) يبدو المجال الشعبي الدولي كحقيقة وليس كأمل فقط. ولكن تشجيع المنظمات على حساب الدول، أو (الثقافة) الخاصة على حساب (المنطق) العام يعنى تجاهل الخلافات الهائلة بين المنظمات غير الحكومية، ومقدار التقدم الضئيل في قيينا نحو وضع الوظائف الخاصة تماما للبنك الدولي وصندوق النقد الدولي تحت أنظار الجميع، وكيف أن التقدم الذي أحرزته المنظمات غير الحكومية نفسها يعود قدر كبير منه إلى حملة "الخصخصة" من جانب الولايات المتحدة وحلفائها الأقوياء. وعلى أية حال فإن تخريب الدولة القومية باسم حقوق الإنسان يخدم أهدافا عدة ليست جميعها مطلوبة، بينما لا يمس من قريب أو بعيد تلك القوة الاقتصادية الأخرى المتمثلة في البنك الدولي وصندوق النقد الدولي،

وهى القوة المسئولة - بشكل أقل مباشرة ولكنه أكثر فاعلية - عن كثير من الإساءات إلى حقوق الإنسان. وإذا كانت القوة وإساءاتها مهمة جدا في مجال حقوق الإنسان، فإن الدولة والعالمية لا يمكن أن تكونا هما العدو.

ورغم أن تباين القوى والاختلاف الثقافى يعيشان كلاهما فى حالة تعارض مع حقوق الإنسان، فإن بينهما اختلافاً فى ناحية واحدة على الأقل. فغالباً ما يفهم تأكيد الاختلاف الثقافى على أنه تحقيق "كل شىء أو لا شىء" الأمر الذى لا يترك مجالاً لأى نقاش. أما تأكيد تباين القوى فيفتح الطريق لاستمرار النقاش فى أكثر من اتجاهين مع العديد من التعقيدات التكتيكية والمبدئية الواجب الانتباه لها.

وأقدم - كمثال - الجدل السنغافورى حول حالة ضرب مايكل فاى Michael Fay فى (١٩٩٤). فى أحد أعداد "Commentary" صحيفة الجامعة الوطنية السنغافورية يشير أحد الكتاب إلى أن الضرب بالعصا هو أحد البقايا المتخلفة من الحكم البريطانى، وأن ضرب الطالب الأمريكى مايكل فاى يوضح أن "امتيازات الهياكل القانونية والنظامية فى الحكم الاستعمارى القديم قد تم تطبيقها محلياً على شخص أبيض، وبذلك يقدم التاريخ إحدى نكاته القاسية". وعلى لسان - أو قلم - ليون بيريرا Leon Perera جاء ما يلى: "إن مطالبة نيويورك تايمز بإجراء مكالمات هاتفية مع سفارة سنغافورة فى واشنطن، ومع المؤسسات الأمريكية التى تقوم بأعمال فى سنغافورة من أجل الضغط على حكومة سنغافورة للعفو عن فاى لم يكن مقصوداً بها إلغاء عقوبة الضرب نفسها فى سنغافورة. وبهذا كانت تلك المطالبة أشبه بمطالبة الغرب فى القرن التاسع عشر بحقوق خارج التشريع الوطنى للصين منها بالحرص على تطبيق المعايير العالمية لحقوق الإنسان. ويمكن قول الشئ نفسه عن اختفاء القضية من وسائل الإعلام الأمريكية بعد الضرب رغم أن الضرب ما يزال منصوصاً عليه فى القانون هنا". ويمضى قائلاً "إن حكاية فاى كلها يجب النظر إليها فى إطار تاريخ السياسة الخارجية الأمريكية بعد الحرب. لقد كان الاهتمام بالديمقراطية وحقوق الإنسان دائماً انتقائياً ويأتى فى ترتيب متأخر فى جدول أعمال "السياسة الواقعية" كما يبينها واضعو السياسات اليوم".

إن الفارق الذي ينبغي وضعه هنا يضعه بيريرا بنفسه بين النسبية الثقافية واهتمامات السيادة الوطنية من ناحية، ومن ناحية أخرى بين الإصرار على أن يشارك السنغافوريون في مناقشة الحقوق في بلادهم، وأنه - بهذه الطريقة وبغيرها - تصبح مناقشة حقوق الإنسان عالمية بحق. ويعلق بيريرا قائلاً "إن حجة السيادة الوطنية تنجح فقط حين تحاول الولايات المتحدة بوضوح أن تضمن نجاته فإى من العقوبة لأنه أمريكى كان الواجب على الولايات المتحدة ألا تعترض على ضرب سنغافورة للأمريكيين، بل كذلك على ضربها للسنغافوريين، وذلك انطلاقاً من قواعد حقوق الإنسان الثابتة". ويقول إن معظم الأمريكيين لم يكن اعترافهم منطلقاً من أسس عالمية، بل كان مجرد غضب من أن "سنغافورة ضربت أمريكيا، وليس لأنها ضربت إنساناً ما بغض النظر عن جنسيته".

ويستشهد بيريرا برأى نشرته "Straits times" : "لقد أصبحت حقوق الإنسان سلاحاً مريحاً فى يد الرأى العام الأمريكى، يرفعه فى وجه الأنظمة التى لا يرضى عنها لى سبب من الأسباب. إن حقوق الإنسان هى فى الواقع حجة فى يد الدول المسيطرة لكتب القوى الناشئة بأن تحول بينها وبين الأسواق الناجمة إلا إذا وافقت على الالتزام بمستويات حقوق الإنسان المفروضة من الخارج". ثم يعقب بأنه "لا بأس من الإقرار بفكرة أن هناك مستويات حقوق إنسان مقبولة عالمياً، ويمكن أن تحتل مساحة شرعية فى النقاش". إن السنغافوريين حين ينتقدون الولايات المتحدة بسبب نظام عدلى جنائى غير مجد فهم يعترفون بعالمية من نوع محدد. وهذا بالضبط هو موقف بيريرا: "إذا كانت القيم المجسدة فى ترتيباتنا السياسية المحلية يمكن الدفاع عنها بدون الدخول فى مناقشات حول الاختلافات الثقافية غير المتكافئة، بل باستخدام الأفكار السياسية الصرفة أليس هذا إقراراً بأنه من الممكن اختيار القيم عى أسس تتجاوز معايير الثقافة ؟ لو أن العقوبات الأقصى يمكن أن تمنع الجريمة فى أمريكا وفى سنغافورة، ألا يمكننا أن نقول بعض الأشياء عن الترتيبات السياسية والاجتماعية المطلوبة والممكنة، والتي تنطبق على كل المجتمعات؟ ربما تظل حكاية مايكل فإى فى الذاكرة كحجر زاوية فى تطور النقاش الأساسى فى سنغافورة إنها تتحرك نحو استخدام الحجج القائمة على قيم اجتماعية سياسية مقبولة عالمياً".

فى اتجاه التحالف

لم تكن آثار ما يسمى بتسييس الثقافة هى الوسيلة المثلى لتوضيح ما يعنيه ذلك التسييس لأنه يخفى إلى أى حد كان النقاش السياسى وسيلة يستطيع بها المتعاملون مع الثقافة مهنيا تقديم صورة درامية (وقد نقول بائسة) للمعنى الشعبى لعملهم، ومن ثم لشرعيته العامة. بعبارة أخرى لقد وضعت السياسة الثقافية فى مقدمة الصورة عنصرا معياريا خفيا، أو سريرا ظل كامنا فى الثقافة. فى مقالة بعنوان "إعادة النظر فى الحرية السياسية العالمية داخل النزعة العالمية" يقول فنج شياو pheng cheah إن الحجج الثقافية ضد العالمية - خصوصا العالمية العابرة لحدود الدول - تبدو فى الغالب متناقضة: "إن نقد العالمية الزائفة للثقافة السياسية العالمية ينطوى على الرغبة فى الوصول إلى عالمية حقيقية. والنقاش الدائر حول استقلالية الجانب المحلى يفترض مسبقا قيمة عالمية للاستقلال ويقترح تطبيقه على كل مجموعة خاصة أو وحدة جماعية. وحقيقة النسبية الثقافية هى العالمية متعددة الثقافات. وإذا كان الجانب الثقافى المزعوم يتضمن دائما معياراً سرياً فربما كانت الصورة الثقافية للراعى العالمى / الخاص هى صراع ليس مع أو ضد المعيارية نفسها، بل بين وحدتين أو مستويين من المعيارية، أو حتى بين وحدات ومستويات (مثل النزعة القومية والنزعة الدولية) يمكن إظهارها على أنها متداخلة، وبالتالي عرضة للتفكك".

لا يعنى هذا أن الابتكار الثقافى والعدالة الاجتماعية يسيران معا بصورة طبيعية، وأن على الأول أن يعمل دائما من أجل الثانية، أو - وهذا احتمال أضعف - أن الثقافة تقدم - بلا أخطاء - كل الأعمال المطلوبة للعدالة الاجتماعية. إننى فقط أشير إلى أن المساواة القديمة بين الشعر والتشريع غير المقبول لا تمنع بذلك الجهد لإخراج تشريع مقبول. ولا داعى لأن يعتبر مفهوم الثقافة مضادا للاهتمامات القياسية مثل حقوق الإنسان. ورغم أن كليهما بالتاكيد به نواحى خطأ وقصور، فإنهما أداتان تساعدان على تحقيق إنجازات لا باس بها.

فى مقال بعنوان "تحيتان اليسار الثقافى" يعترض رورتى على الحديث عن "تغيير" المجتمع باعتباره مرادفاً للثورة .. وأنا على يقين من أننى لا أريد أن أرى مجتمعنا مثورا،

ولا مؤسساتنا الكبرى مستبدلة". وأيا كان رأى المرء فى الأفضلية الليبرالية التى يجعلها رورتى للإصلاح وليس للثورة، فلا بد أن يوافق المرء على أن شيئاً غريباً يحدث حينما يهاجر مطلب التغيير الكلى أو الثورى من عالم السياسة (حيث لا يعتقد أحد فى الولايات المتحدة على الأقل أنه على جدول الأعمال) ويختار مكانه الوحيد فى مفهوم الثقافة. إن هذا الاتجاه العلقى اليأس وغير المستقر عند اليسار الثقافى هو الذى يجعل الثقافة عرضاً معناها: "كل شىء أو لا شىء" أو "أقبل أو اترك"، أى فى الواقع مسألة خارج الجدول أو النقاش. ولكن ضرورتنا السياسية عاجلة للغاية، وهناك الكثير جدا سواء فى الداخل أو فى الخارج مما يستدعى النقاش تمهيدا للعمل بدلا من أن نحتفى وراء نموذج "كل شىء أو لا شىء". وحين نلجأ إلى الثقافة، فيجب فى رأى أن تكون الثقافة عنصرا من الظروف المحلية. إن استمرار قابليتنا للنقد، وعدم الاختباء خلف الحماية التامة التى يسميها تشارلز تيور "عدم القابلية للإصلاح" هو الطريق الوحيد لتسهيل التعامل بين التعقيدات الدولية للقوى المختلفة .

إن الليبرالية عند رورتى تعنى وجود "آليات عمل للارتقاء الاجتماعى تعتمد على الترغيب لا الترهيب". على أحد المستويات هذا تقسيم خاطئ، فالترغيب هو الترهيب كما يردد اليسار الثقافى خصوصا عندما تكون وسيلة الترغيب محكومة بمصالح خاصة قوية ليست منتخبة ولا معينة. وهناك وسائل كثيرة للترهيب مثلما يوجد تنوع كبير بين الثقافات، وللأختلافات القدر نفسه من الأهمية. إن دولية حقوق الإنسان اليوم هى دراسة المنطق الليبرالى وهى لا تعد بتحول ثورى مقنع، ولكنها أصبحت قوة يعمل لها حساب قوة يخطئ اليسار الثقافى إذا لم يعمل لها حساب خاصة حين تكون وسائل ترغيبنا فى حاجة إلى أساليب وأماكن وحلفاء دوليين أكثر قوة.

الفصل الثامن

الجذر - الأساس - الأصل

مارتا نوسباوم تقابل الفريق المحلى

النزعة الكونية والملل

ملاحظة اشتهرت عن جوزيف دى ميستر Joseph De maistre حين قال : "على مدار حياتى رأيت فرنسيين، وإيطاليين، وروسا ، وعلمنى مونتسيكو أن المرء قد يكون فارسيا، ولكنى لم أقابل إنسانا قط". وما تزال هذه العبارة الساخرة عن الإنسان عالقة بالذاكرة ، وما تزال تسمع - بشيء من الرضا - ولم يتناولها أحد بالشك حتى الآن. ولكننا لو افترضنا مع دى ميستر أن معنى الإنسان العالمى المجرى غامض وغير محدد، فقد أثبت التاريخ الحديث أن من الصعب ادعاء التعارض بينها وبين القوميات الخاصة المفروض أنها ملموسة وحقيقية. إن أولئك الفرنسيين الذين رأهم دى ميستر بعينيه، هل نحن متأكدون من أنهم لم يكونوا من الإلزاس أو أوكسيتانيا بدون ولاء أو هوية محددة؟ أليس محتملا أن الروس الذين رأهم لم يكونوا فى الحقيقة روسا، بل من أوكرانيا أو جورجيا أو الشيشان أو أبخازيا الذين لم يعترف بهم دوليا بعد؟ إن القومية هى الأخرى - فيما يبدو - لون من الخداع، وتعميم تاريخى هزيل، وليست حقيقة طبيعية ثابتة. ولأن فرنسا وروسيا - بالضرورة - معنيان مجردان، فمن بالغ الصعوبة أن نتجنب ولو إشارة سريعة إلى "الإنسان" الذى هو معنى مجرد أكثر ضخامة وأوسع نطاقاً.

هذا الخط الملتوى للنقاش يظهر بعض الازدواجية فى كلامى عن مقالة مارتا نوسباوم Martha Nussbaum "الوطنية والنزعة القومية"، والمقالات الأخرى فى "حب الوطن : مناقشة حدود الوطنية". إننى لم أبدأ بتعاطف كبير مع رؤية نوسباوم للمشروع الكونى بتعليم الناس الولاء المبدئى لما تسميه "المجتمع العالمى لبني البشر". وطبقاً لهذا المثل الأعلى الرواقى الكانتى (Kant) لا يمكن أن تكون هناك إلا نزعة كونية واحدة - "مواطنة عالمية" واحدة - لأنه لا يوجد إلا "مجتمع عالمى" واحد "لبني البشر". وهكذا من المفارقات أن نوسباوم لا تستطيع الدفاع عن الآخرين ضد الغرب إلا بواسطة التأكيد الجازم على العالمية الفلسفية الغربية.

على أية حال لقد انفعلت بدرجة ما من أقوال نوسباوم لسبيين، الأول إحساس بعدم ترابط المواقف التى تبني حججها على استدلال ذاتى عن التفاصيل . إن المسألة ليست مجرد الإنسان العالمى المجرد، بل المجموعات الخاصة من غير المواطنين الذين يمكن معاملتهم على أنهم غير موجودين، وهم يعاملون كذلك فعلا بسبب عادات فكرية تغبط نفسها على الاعتراف فقط بالتفاصيل. والذين لا يحظون بالاعتراف يتضمنون بين ضحايا الحرب فى فيتنام - قتلى الحرب الفيتناميين الذين قدر عددهم بعشرين ضعفا لضحايا الولايات المتحدة - الذين لم يذكروا بعد على نصب مايا لين الكبير، ويتضمن أيضا عمال تجهيزات السفن فى هوندوراس الذين ظهروا الآن على سطح الأحداث، ولكن هذا لا يعنى أن أحدا يضعهم فى حسابات الرخاء العالمى. ومن بين من لا يحظون بالاعتراف أيضا المهاجرون غير المسجلين الذين كانوا محور الصراع فى "الهضبة ١٨٧" التى أنكرت عليهم حقوقهم، فأخرجوا من الصراع حتى بواسطة من اعترضوا عليه. وقد جاء فى تقرير ليندا بوسنيك Linda Bosniak : "إن المحوشبه التام لأحد الآراء المعارضة من المناقشة العامة أدى إلى القول بأن قضية (١٨٧) يجب رفضها لأن تعاملها مع الغرباء غير المسجلين ليس عادلاً. وكان الذى نوقش بدلاً من ذلك الآثار السيئة للقضية (١٨٧) على مواطنى الولايات المتحدة، وحتى التقدميون لم يجدوا مجالاً لمناقشة مصالح غير المواطنين.

نعم. إن المصطلحات مثل "الإنسان" و"الإنسانية" ليست جذابة ، وغالباً ما تكون منفرة، ولا يوجد من يرحب بها. نعم، إن الروابط الاجتماعية التى تعمل على توثيقها

- مثل روابط التقارب بين مواطنى الولايات المتحدة وبين مجموعات معينة من غير المواطنين - ليست أكثر تجديدا من الروابط الاجتماعية المحلية بين مواطنى الدولة. وواضح أن هناك حاجة إلى "عمل" شئ حتى لو فضل البعض أداءه بطريقة مختلفة.

والسبب الثانى لشكى فى آراء نوسباوم هو العداء الهائل الذى تثيره، وكيف أنتى شعرت بالغبية بين من هاجمواها رغم - أو ربما بسبب - أن حجج مهاجميها تردد طبيعة التواضع المعرفى لليسار الثقافى الأمريكى: إصراره على الالتزام بالعقلانية. إن معظم المقالات فى "حب الوطن" ليست مقالات نقدية بقدر ما هى أمثلة على شكل ناشئ من القومية الأمريكية استطاع أن يظهر فجأة أمام خلفية من الكونية ذات السحر بالنسبة لليسار واليمين على حد سواء.

أولاً وقبل كل شئ قد تبدو القومية الأمريكية أمام بقية العالم صورة زائفة للعالمية المثالية، فارتباطاتها الأولية تأتى مع العولة اللاحودية القائمة على الرأسمالية والإليكترونيات، والتي ترفع شأن ماكدونالد وإم تى فى الأسواق الحرة، وطائفة مختارة من حقوق الإنسان ولكن الفترة الأخيرة شهدت بعض التغيير لمعنى القومية الأمريكية فى اتجاه السياسة الواقعية. وفى هذه الأيام لم يعد صانعو السياسة الأمريكية وأباطرة الإعلام يهتمون بالقول بأن ما يصلح لنا يصلح للعالم. وفى تواضع مريب نراهم الآن يكتفون بمناصرة قضية وطنية على كل ما عداها. وكما يقول جيمس دير ديريان James Der Derian: "لقد أصبح الأسلوب شبيها بما كان فى العصور الوسطى. أما صفوة أهل الفكر الوطنيين - على الأقل كما تقدمهم فى هذا الكتاب - فهم حريصون على إظهار أنهم غير راغبين، أو غير قادرين على إصدار حكم فى هذا الموضوع الخلافى، ولعلمهم يودون أن يقولوا إنه إذا لم تكن هناك لغة أسمى ولا نقاش أعلى، فهذا أفضل لنا. ويتضح أن هذه الحدود على التفكير لها فوائد غير متوقعة لأقوى دولة فى العالم تلك التى تستطيع أن تقول عن نفسها إنها فى معركة مع عالمية استبدادية ديكتاتورية. وحين يواجه المفكرون الليبراليون واليمينيون بانتقاد بلدهم فى الخارج يستطيعون أن يطالبوا بالحماية التى يقدمها اليسار الثقافى للمجموعات الأضعف والأصغر".

وعلى النقيض من ألين فينكلرلوت Alain Finkelkrut فى "هزيمة العقل"، أو ديفيد هولنجر D. Hollinger فى "أمريكا ما بعد العرقية" لا تضع مارتا نوسباوم مثلها الأعلى الكونى فى مقابل مبالغات القوميين السلفيين فى الخارج، أو الأنصار الأكاديميين للتعددية الثقافية فى الداخل. لقد بدأ كتاب "حب الوطن" كمقالة فى بوستون ريفيو فى أواخر ١٩٩٤ احتجاجاً على تصريحات لشيلدون هاكنى Sheldon Hackney رئيس الصندوق القومى للدراسات الإنسانية، والفيلسوف ريتشارد رورتى. أما هاكنى ففى كلمة إلى إدارة كلينتون نادى بالقيم المشتركة والوحدة الوطنية لمواجهة تهديدات التعددية الزائدة. وأما رورتى ففى "الأكاديمية غير الوطنية" التى أشرنا إليها سابقاً (فصل ٧) قدم تحذيراً شديداً إلى اليسار الثقافى لإظهار مزيد من الاحترام "لمشاعر الكبرياء الوطنى".

إن نوسباوم وهى دراسة كلاسيكية متميزة يخطئ من يظنها واحدة من الأنصار المتشردين للتعددية الثقافية، والحقيقة أن هجومها المضاد فيه شىء يعتمد على التعددية أو الثقافة. ولم يكن أى نصير للتعددية الثقافية يستطيع أن يكتب كما كتبت هى: "إن مكان ميلاد المرء هو مجرد مصادفة". وبالنسبة لليساى الثقافى، فإن الثقافة التى ولد المرء ونشأ فيها لا يمكن اعتبارها مصادفة. ومهما وجد خلاف حول متى نهتم بالتنوع الثقافى، وكيف وإلى أى درجة؟ فهناك اتفاق شامل على أنه مهم بشكل أو بآخر. ولكن الثقافة - عند نوسباوم - لا صلة لها بالقيمة الأخلاقية، ولذلك فهى "خارج الموضوع أخلاقياً"، وليس مطلب نوسباوم هو إعطاء احترام أكبر لتنوع الثقافات، بل للمستويات الأخلاقية العالمية.

وبذلك فنوسباوم تشبه اليسار الثقافى فقط فى أنها هى أيضاً تصر على الالتزامات والواجبات التى لا تتوقف عند حدود الدولة. ولكن تلك الالتزامات والواجبات قد توفر علامة أكثر وضوحاً للتنظيمات السياسية الحالية مما توفره الصراعات ذات الطابع الفلسفى، ومن بينها الصراع بين الفلاسفة الكانتيين (Kant) وبين الفلاسفة السياسيين للجماعات الشيوعية. وعلى أية حال فإن رفض الاعتراف بالالتزامات والواجبات الخارجية يجمع نقادها فى رابطة واحدة، وهو مشهد مثير حقاً مع قليل من الاستثناءات. يقف الليبراليون والمحافظون فى صف واحد ضد نوسباوم، أو كما يبدو

ضد أى تحد للامة الأمريكية. فهذا مايكل والتزر m. Walzer متجاهلاً ما فعله ستالين لما أسماهم الكونيين يحاول أن يصم النزعة الكونية بالصبغة الستالينية. أما ناثان جليزر Nathan Glazer فيقول إن الأجانب لا يمكن أن يسمح لهم بالحقوق المعنوية التي للمواطنين، وإلا سوف نرغم على السماح لعدد غير محدود من لاجئى العالم الثالث بدخول الولايات المتحدة. (وهذا نموذج واضح للمنطق السيئ يتساوى مع الظن بأن الاشتراكية هي اضطرارك إلى إشراك غيرك فى فرشاة أسنانك.) إن قاربنا ملء عن سعته، ولكن الكونية نفسها فارغة، وحسبما قاله روبرت بنسكى Robert Pinsky - الذى صار الشاعر الأول، ولم تكن تلك مصادفة ، فإن الكونية تشبه لغة الإسبرانتو فى خلوها من الشعور والقواعد، والكونية هي رؤية للعالم لا تصبح حقيقية إلا إذا انساق الناس وراء العواطف".

إن العواطف هي من بين التفصيلات الكثيرة التى يلقونها أتباع دى ميستر فى وجه تحمس نوسباوم للإنسان. ويقول بنيامين باربر Benjamin Barber إنك إذا تجاوزت "المحلى"، فإنك ستنتهى إلى "لا مكان"، إلى ما لا يزيد عن "تجريدات وأشياء غير مجسدة". أما بالنسبة لجيرترود هيملفارب Gertidude Himmelfarb فإن الكونية "تخفى بل وتنكر معطيات الحياة: الوالدين والأجداد والعائلة والعنصر والدين والميراث والتاريخ والثقافة والتقاليد والمجتمع - والقومية". وكثير من الآراء الواردة فى الكتاب تتبع الخط المرسوم فى هذه الجملة، فالمعطيات المحلية الحميمة الواردة قبل الشرطة القصيرة : "الوالدين، الأجداد، العائلة، العنصر، الدين" .. إلخ متطابقة مع المصطلح الوارد بعد الشرطة (القومية) لكى يعود إلى هذه الأخيرة دفؤها وحتميتها وصلابتها، وكانت وظيفة الشرطة بيان الاختلاف الكبير فى المستوى والنوعية، فمن المعانى الضمنية أن الدين والدولة القومية أمران محليان، وبما أن الدين يستحق الحماية من تدخل الحكومة، فإنه يصبح حجة واضحة لحماية حكومة الولايات المتحدة نفسها من أى نقد لسلوكها إزاء غير المواطنين.

من المعتاد اعتبار الأكاديمية الأمريكية حرماً لمفكرين علمانيين بعيدين عن التدين المفتعل المبالغ فيه عند غالبية الأمريكيين. ولو حكمنا على هذه الظواهر، فقد يبدو أن رأى الأكاديمى فى قومية الولايات المتحدة - أو غياب الاعتراف بوجودها -

يعكس الحساسية الغريبة للمؤمن المتعصب. وهناك أكثر من لمحة غريبة في هذا، فالتعددية الثقافية غالباً ما يتم تحميلها بتمجيد غير سليم للفرضيات الثقافية. ولكن المرء يجد هنا تمجيدها أكثر فجاجة مما يوجد في التعددية ذاتها، وذلك عند كتاب هم في الأساس معارضون أشداء للتعددية الثقافية.

إن الصورة المفضلة عند نوسباوم لكيفية اتصال المعطيات المحلية بالاهتمام بالإنسانية هي "الدوائر متحدة المركز". وهذه الصورة المستعارة من مبادئ الرواقين تقلل إلى أقصى حد من الصراع بين الإنسانية وبين المحلي، بحملها على جعل الدائرة الخارجية (الإنسانية بوجه عام) أكثر شبهاً بالدائرة الداخلية (النفس والعائلة)، ولكنها مع ذلك تشير إلينا - ولو من بعيد - بالحاجة إلى أن نتقدم من الولاءات الضيقة إلى الولاءات الواسعة. وهذا الأمر يمثل لمعظم الناس حالة اختيار بين هذه وتلك، فتراهم يصرون - وهذا صواب - على أنه لا داعي لأن تلغى الولاءات الأكبر الولاءات الأصغر أو تحل محلها. يقول مايكل ماك كونل Michael McConnel : "إننا لن نحب البعيدين عنا أكثر حين نحب القريبين منا أقل". (كما يرى تشارلز تيلور، فإن الأمريكيين لم يظهروا حتى الآن حبا كبيراً لمن هم أقرب إليهم: "إن المعارضة السائدة لأبسط مقترحات الرعاية الصحية الوطنية في الولايات المتحدة لا تدل على أن الأمريكيين المعاصرين يعانون كثيراً من الالتزامات المشتركة") إن من السخف التفكير في أن معظمنا يستطيعون - أو يجب - أن يقضوا وقتهم في محاولة التخلص من ارتباطاتنا القومية أو المحلية. ونوسباوم نفسها تقول إن المحلي يستحق الأولوية على الأقل من ناحية أخلاقية، ففي استطاعتك مثلاً أن تؤثر بشكل أكثر مباشرة كوالد . إن السيدة جيلبي Mrs. Jellyby (إحدى شخصيات رواية "البيت الكئيب" التي تهمل أطفالها بسبب ما يسميه تشارلز ديكنز "الإحسان التلسكوبي" تبقى درساً عملياً. وكما يذكرنا مايكل ساندل M. Sandel في كلامه ضد النزعة الكونية: "كانت لعينيها عادة غريبة أن تبدو متطلعة إلى مكان بعيد كأنها لا تستطيع أن ترى أقرب من أفريقيا!" ولكن قدراً كبيراً من نجاح ديكنز كمحلل ومصالح اجتماعي يعود إلى طرق التفكير والكلام التي يمكن وصفها بالإحسان التلسكوبي. أما السيد فولز Mr. Vholes الشخصية الأخرى في الرواية نفسها، والمحامي في المحكمة العليا الذي لا يكف عن تذكير الجميع بأن له

أبا، وأنه هو نفسه أب، فهو يقدم الدرس المقابل لدرس السيدة جيليبى. إن العناية المفرطة بالأسرة يمكن أن تعوق الإصلاح. ويلخص ديكنز موقف قولز بهذه العبارة "اجعل أكل لحوم البشر غير قانونى، وسوف تميت من الجوع كل من هو على شاكلة قولز!"

وعلى غرار السيد قولز، فإن شخصيات نوسباوم فى "حب الوطن" تتعامل مع الارتباطات المحلية على أنها حاسمة ونهائية، فلا أكل لحوم البشر ولا المحكمة العليا سوف يتم تحريمهما إذا كانت مثل هذه الإجراءات تعنى أن تنقص من طعام أحبائهم لقمة واحدة. يقول والترز: "إن ولاءتى - مثل علاقتى - تبدأ عند مركز الدائرة". وبالبداية عند المركز لا يعطينا والترز أية فرصة لنظن أن ولاءته ستبتعد عن المركز ولا قيد أنملة. ويستشهد بالفصيلة مايكل ماك كونل بإدموند بيرك Edmond Burke : "أن نحب الفصيلة الصغيرة التى ننتمى إليها فى المجتمع هو الحلقة الأولى فى السلسلة التى تقودنا إلى حب بلدنا وجميع البشر". وماك كونل لا يعالج مسألة ما إذا كنا فى الحقيقة نسير فى ذلك الاتجاه، أو أبعد منه، وإن الفصائل الفعلية والسرايا والكتائب التى أرسلتها أمريكا إلى العالم الخارجى لتثير قدرا من الشك.

وفى اتجاه مشابه تقول إيمى جوتمان Amy Gutmann إن "تخييرنا بين أن نكون مواطنين فى مجتمعنا، أو مواطنين عالميين هو أمر مفضل وخطير سياسيا". ولكن إذا لم يكن الاختيار مطلوباً أليس من المحتمل أن يصبح يوماً ما؟ إن جوتمان وآخرين يضعون هذا الاحتمال إلى جانب ضرورة الاختيار، وبذلك يرفضون مواجهة أهم مسألة عند نوسباوم، وهى أن ولاء المرء لوطنه قد يتعارض - كما يحدث أحياناً - مع مطالب العدالة كما ترى من أى منظور خارجى.

وكثير من الناس يتوقفون عندما يطلب منهم معاملة الأعراب بالحب نفسه الذى يعاملون به عائلتهم أو أصدقائهم، ونستطيع أن نتفهم وجهة نظرهم. كما تقول إيلين سكارى Elaine Scarry ، فإن الخلط بين الأعراب والأصدقاء غير ضرورى وغير صائب معاً. وليس من الضرورى ادعاء الاقتراب من شعوب العالم البعيدة من أجل مناصرة السياسات الهادفة إلى رخائهم، وحين تشعر بأنك مرغم على المحاولة قد يدفعك ذلك

إلى إهمال الوسائل القانونية للدولة التي يسعد الكونيون بالتعاون معها كما استطاعوا، وكذلك المنظمات غير الحكومية العاملة في المجال الغامض سياسياً - ولكنه يزداد تأثيراً - للمجتمع المدني الدولي. البديل الثالث قد يكون التفكير في الأغراب البعيدين لا على أنهم أهداف للحب أو للسياسة، بل كمحاويرين ندخل معهم في حوار، وكمشاركين في مجال شعبي دولي يستهدف نوعاً من العمل المنسق. وقد يبدو هذا الطريق امتداداً مريحاً للإيمان بديمقراطية المشاركة، ولكن منظرى الديمقراطية الأمريكية الممثلين في "حب الوطن" يرفضون المغامرة بالسير فيه. يؤكد بنيامين باربر في قوة أن "الوطنية الأمريكية هي نفسها المضادة للشور التي تربطها نوسباوم بالوطنية الأمريكية".

إن وطنية باربر مثل الوطنية الدستورية عند هابرماس تشبه الترياق للقومية العرقية التي سماها مايكل إيجناتيف M. Ignatieff وآخرون قومية المواطنة: "الضمان الوحيد لأن تعيش المجموعات العرقية جنباً إلى جنب في سلام هو الولاء المشترك للدولة" ويظل هذا هو المفهوم الذي يسمح للأمريكيين (وقليل من المخدوعين الآخرين مثل إيلي قدوري Elie Kedourie) بإنكار أن هناك قومية على الإطلاق في الولايات المتحدة. ولكن احترام الدستور لا يقدم - لسوء الحظ - ضمانات كثيرة. وإذا كانت القومية الأمريكية هادئة ودستورية ، وليست عرقية أو قبلية، فإنها كانت وستظل واحدة من أخطر قوميات العالم.

ومهما كان القول في صالح الوطنية الدستورية، فهي ذات نفع ضئيل لغير المواطنين وغير المقيمين خصوصاً أولئك الذين تطالهم قوة الولايات المتحدة دون أن يعيشوا على أرضها. وإن أحكم تفسير للدستور لن يجعله يحمي أولئك الذين يقفون خارج نطاقه في الداخل قد تهدئ الوطنية الدستورية الأمور بحماية الوضع الراهن ضد الانفجارات الدمية للعنف العرقي، ولكنها لا تستطيع التعامل مع الحاجة الماسة لتغيير الوضع الراهن الذي هو نقطة انطلاق نوسباوم. فلكي تقنع من يملكون بتحويل قدر كبير من الموارد إلى من لا يملكون، أنت محتاج إلى أكثر من توسيع كوني دستورية شكلية أنت في حاجة إلى شيء يشبه الحماس الديني.

وعلى أية حال فإن النقيض الحقيقي لمثل هذا الحماس ليس الدستورية، بل الملل. ولكي تحتاط من البداية تكرر نوسباوم رفضها لتهمة أن الكونية "مسطحة بشكل ممل" كما قد يبدو، ولكنها نقطة قد تأخذ شكلا عدائيا أكبر. كان يمكن لنوسباوم أن تقول إن الملل واللامبالاة يوضحان حقيقة القومية لا الكونية لأن القومية - على الأقل في بلاد مثل الولايات المتحدة - قد تحدث اليوم أضرارا بالغة ليس بحماسها العنصرى ويخوفها من الأجانب رغم صحة هذا القول، ولكن لأنها تشجع القصور الذاتى، ونقص العاطفة، وتطبيع الإحساس بالتخمة حيال مطالب البعيدين حتى ولو لم تكن الأحداث البعيدة إلا نتائج للسياسة المحلية اليومية.

ومن الغرابة بمكان أن كثيراً من أنصار نوسباوم يوافقون على أن السبب الوحيد والأهم اليوم لتعاسة العالم التى يمكن علاجها هو الرأسمالية العالمية (المهتمة بالأخلاقيات أكثر من السياسات كما تقول نوسباوم ضمناً نون تصريح) ، وفى الحقيقة فإنهم يشغلونها بلعبة نفسية مفرزاها "نحن أكثر منك معاداة للرأسمالية"، وهم يتهمونها بإهمالها الساذج للمشاركات الواقعة بين أخلاقياتها الكونية وبين العالمية الخاضعة للسوق، والتي تنتشر الآن على يد الشركات والبنوك عابرة القارات. والأكثر خطورة من هذا أنهم يتعاملون مع كونيتها على أنها مجرد خط مواز لرأس المال العالمى.

هذا الأسلوب الشائع لمعاداة الرومانسية للرأسمالية يستحق منا وقفة. إنه يشبه كثيراً تلك الصورة السائدة والمحترمة أكاديميا التى توشك القومية الأمريكية أن تتخذها. ومن ملامحها المميزة أن الرأسمالية لا تهاجم إلا حين ترتبط بالعالمية، ويتم التعامل معها كما لو كانت قادمة من مكان آخر، وكما لو أن الأمريكين لا يفيدون منها شيئاً، وكما لو أن المجتمع الأمريكى - بدلاً من تطوره الرأسمالى على مدى عقود عدة - كان هو والقومية الأمريكية من ضحايا الرأسمالية المثيرين للشفقة، ومرة بعد أخرى تثار قضية معاداة الكونية كدعوة لتجديد مجتمعاتنا السلمية المتعددة، ولحماية أماكن أثرية ضد العوامل الخارجية التى تبدو باردة وغير مرحبة. إن رفض الاعتراف بأن الداخل الداغى تتم تدفنته وتموينه من ذلك الخارج البارد يجعل المعادين للرأسمالية يقولون إن نتائج الرأسمالية تختفى من الإحساس القومى بالمسئولية. ولا يحتاج ماكونالد ولا صندوق النقد الدولى إلى أكثر من هذا لحمايته من المراجعة الأخلاقية.

والملمح المميز الثاني لهذا العداء للرأسمالية هو أن المعاناة الاقتصادية لا تلتفت النظر إلا حين يمكن إلقاء تبعثها على العوليين. ومن الأمثلة الكثيرة على ذلك هو الوصف الغوغائي للكونية بأنها "قرية الطبقة الإدارية الليبرالية". و "الطبقة" هنا تستحق الانتباه. ولكن إذا كان أنصار نوسباوم مهتمين لهذه الدرجة، فلماذا يبعدون أنفسهم عن أرقامها، وهي المؤشرات النسبية والقاطعة لثورة شعب ما، ولتعاسة شعب آخر؟ إذا كان متوسط الأعمار في السويد (٧٨،٢)، وفي سيراليون (٣٩) وأنا متأكد أن الأرقام الآن أسوأ - فإنتا ، كما تقول نوسباوم: "علينا الآن أن نفكر جدياً في حظوظ الميلاد، وفي الضرورة الأخلاقية لنقل الثروة من الدول الأغنى إلى الدول الأفقر". مَنْ من بين مشايعها يتكلم عن نقل الثروة؟ من يتطوع بشرح السبب في أن مثل هذه الأخطار يتم إجهاضها في الدول الأغنى حتى قبل اقتراحها؟

لا أحد - تقريباً - من أنصار نوسباوم يسلم بأي رباط بين التوزيع غير العادل لموارد العالم وبين الشكل المستقبلي للمجتمع الأمريكي. قليلون فقط (ريتشارد فوك R.Falk ، وأمارتياشن Amartya sen وإيمانويل فالرشتين Immanuel Wallerstein) هم الذين يتناولون مشروع نوسباوم نقدياً بمد نطاقه إلى ما وراء مجال الأخلاقيات. ولا أحد على الإطلاق - حتى نوسباوم نفسها - يثير فرضية أن ثروات الغرب كانت وما تزال نتيجة العمل على تأخر المناطق التي هي الآن أفقر مناطق العالم، وأن المطالبة بإعادة التوزيع ليست دعوة للإحسان، بل للرجوع إلى الوضع الأصلي.

إن تعليق آمال التغيير على منطق معنوى موجه إلى الضمير الفردى الحر - كما تفعل نوسباوم - ليس خطأً بديهاً. فبالنسبة لدولة غنية كالولايات المتحدة، ورغم تبايناتنا الواضحة والمتزايدة، سوف تستتبع إعادة التوزيع بعدل على المستوى العالمى بعض التضحيات فى مستويات المعيشة، وبعض الرغبة فى تأجيل أو تقليل المصلحة الخاصة حتى للناس العاديين، أو من نسميهم "الطبقة الوسطى". إذن فإن عالمية نوسباوم قد تثبت - فى الولايات المتحدة - طريقة حتمية للوصول إلى الأساس، حيث تكون "الاستقامة" والاستقلال الأخلاقى للفردى هى الأفكار المؤثرة. ويستطيع المرء

أيضا أن يجسد كونية نوسباوم بطريقة أخرى. فى كتابها "حدود المواطنة" تقدم عالمة الاجتماع ياسمين سويسال Yasemin Soysal نوعاً من التفسير التجريبي لحالة نوسباوم. فى وصفها للآليات الدولية لحماية العمال الوافدين إلى أوروبا والذين لا يصبحون مواطنين رغم اندماجهم (بون مزايا المواطنة) فى أجهزة دول الضمان الاجتماعى والاتحاد الأوروبى فى وصفها ذلك تتحدث سويسال عن إعادة تشكيل المواطنة من مواطنة خاصة قائمة على الإحساس بالأمة إلى مواطنة أكثر عالمية قائمة على الإحساس بالشخص، أى على حقوق الإنسان. وفى الواقع فإن سويسال تكمل فكرة نوسباوم بالقول بأن "الإنسان" على الأقل فى أوروبا - بدأ يخطو فى تردد نحو نيل الصلابة أو الأرضية المؤسسية التى يبدو أنها - حتى الآن - مقصورة على أمم معينة.

ربما أمكن النظر إلى الفكر الخلقى العالى لنوسباوم على أنه وسيلة غير مباشرة - ولكنها عملية - لمخاطبة التجمعات الاجتماعية غير المحددة. وقد يرغب المرء فى معرفة المزيد عن التجمعات - محلية أو دولية محددة أو اختيارية - التى قد تستطيع ترجمة عالميتها الأخلاقية إلى قوة تاريخية. ونوسباوم غير مهتمة بهذا الموضوع حتى حين تكون هذه التجمعات دولية وليست محلية، ومن ثم تعبيرات أو تجسيدات لأفكار كونية مثل أفكارها. وهى كذلك غير مهتمة بمناقشة الحل الوسط الشائكة بين الناحية المعيارية والناحية الوصفية مما يمكن أن ينجم عن الانشغال بهذه التجمعات. والعامل الوحيد الذى يستطيع أن يحمى طهارة الناحية المعيارية هو - بالطبع - "الإنسان". ونحن نفهم ونقدر حب نوسباوم لهذا التعبير الكبير، ولكن هذه - كما أشرت طوال هذا الكتاب - ربما تكون اللحظة المناسبة لكى تتحول السياسة الدولية من كانت Kant إلى هيغل Hegel، أى من طهارة المعيارية إلى عدم طهارة الأمر الكائن بالفعل إلى نزعات كونية جماعية تشمل غير الأوروبيين، وغير النخبويين. إن المجردات الأدنى أهمية - الأقليات العرقية، الدياسبورات، الأديان، حركات التضامن العمالية، المنظمات النسائية والبيئية، وحتى الدول ذات السيادة (ولم لا؟) - قد تجذب المشاعر العاطفية نحو الأهداف الكونية دون ادعاء العالمية المطلقة. ولأن النزعات الكونية القائمة فعلا لا تقل نولية عن الإنسانية، فإنها تفتح باباً للأمل فى أنها ستكون أكثر تأثيراً من الناحية السياسية.

التأصيل والواقعية

هل نحن متأكدون من أن النزعة الكونية - كما يؤكد كبير الشعراء - هي "نظرة إلى العالم لا تكون صحيحة إلا إذا خلت من الاندفاع العاطفي". فلنتأمل الكليشييه الموازي والمقابل الذي انبثق من العولمة الجديدة، في تجربة شخصية لما يسمى تأثير "سى إن إن" استيقظ الدبلوماسى الأمريكى جورج ف كينان G.F. Kennan فى ديسمبر (١٩٩٢) ليشاهد نزول الجنود الأمريكين إلى الصومال على شاطئ كان الصحفيون هناك فى انتظارهم، وكتب كينان: "إذا كانت السياسة الأمريكية المشتملة على استخدام القوات المسلحة فى الخارج سوف تكون محكومة بدوافع عاطفية شعبية، وخصوصاً بصناعة التلفزيون التجارى؛ إذن فلا مكان هناك ليس لى فقط، بل لما كانت تعتبر تقليدياً أجهزة مفكرة مسئولة فى حكومتنا". وشكراً للتعاون والمشاركة الجديدة بين وسائل الإعلام وبين السياسة الخارجية، فقد خرجت الأخيرة من سيطرة "الأجهزة المفكرة المسئولة فى حكومتنا" - كما يأسف كينان - وأصبحت خاضعة لتذبذب "الدوافع العاطفية الشعبية". وهذا هو أيضاً تفسير بول فيريليو Paul Virilio للديمقراطية فى عصر القرية العالمية: "إن مجال السياسة فى المجتمعات القديمة كان مكاناً عاماً (ميداناً - منتدى عاماً - ساحة عامة) واليوم حل التصور العام محل المكان العام، وأصبح التلفزيون هو الساحة العامة لكل العواطف والاختيارات . لا يمكن توفير سياسة لها سرعة الضوء ، وما يلائم الديمقراطية هو المشاركة فى القوة، وحين لا يكون هناك وقت نشارك فيه فقيم نشارك؟ فى العواطف؟!

خارج الأمة - كما يقول فيريليو وكينان - لا وقت للتفكير، العواطف فقط هى الموجودة، ويقول أنصارنوسباوم: على العكس لا يوجد خارج الأمة إلا المنطق الفاتر المجرد الخالى تماماً من العاطفة. ولا يمكن أن يكون كلا الطرفين على صواب رغم أن كليهما قد يكون على خطأ. وإذا كان من الممكن ربط العاطفة - بالدرجة نفسها من السهولة - بالقومى والخارجى، فهناك مبرر للشك فى أن القضية الحقيقية توجد فى مكان آخر. ويبدى كينان قلقاً من أن العاطفة المتصلة بالسياسة الخارجية يمكن فجأة أن تتجاوز القيود والسلطات التى جمعتها السياسة معاً، والتى ما تزال تفرض السياسة المحلية. أما أنصار نوسباوم فيقولون إن العاطفة نفسها هى التى أنشأت هذه

القيود والسلطات المعتادة، وأن المنطق الهائم بحرية فى الخارج هو الذى يفلت منهما. ولكن سواء أكان المنطق هو الذى يكبح جماح العاطفة، أم كانت العاطفة هى التى تمسك بتلابيب المنطق الهائم على وجهه، فإن الموقع الذى يتم فيه الإمساك والكبح والتقييد هو ذاته الأمة. إن هذين الأمرين المتعارضين - المنطق والعاطفة - يخبئان قلقاً مشتركاً. إن تدفقات المنطق والعاطفة من خارج الأمة قد يتضح أنها "ملائمة للديمقراطية" وهى عبارة فيريليو - وبذلك يصبح من الصعب على أية حكومة ديمقراطية أن تسيء إلى "المصلحة القومية" طبقاً لمفهومها الشائع على الأقل.

رغم أن فيريليو يتكلم باسم الديمقراطية، فإنها بالنسبة له لا تبدو وعداً لم يتحقق قدر كونها إنجازاً قائماً. إن السياسة لا تؤدى وظيفتها خارج مجالها الملائم المحدد: الساحات العامة، والأمة. وقد ظلت التقاليد الديمقراطية تؤدى وظيفتها على ما يرام، إلى أن صارت مهددة من قبل العاطفة الخارجية الجديدة، بينما بقيت داخل حدودها القومية القديمة. هذا بالتأكيد هو افتراض كينان، فبتعوده على قيادة معينة داخل "الأجهزة المفكرة المسئولة" فى الحكومة يسلم كينان بأن التفكير المسئول كان هو القاعدة ذات يوم. ولو أنه كان يمثل أمة أخرى أصغر، فإن اعترافه الصريح بالغزارة الإعلامية قد يوجد تشابهاً بين "أقبعيته" وبين تحليل ماري كالدور Mary Kaldor للقومية الجديدة فى أوروبا الشرقية على أنها "رد فعل للعجز المتزايد والشرعية المتراجعة للطبقات السياسية الثابتة. ومن هذا المنظور فهى قومية معززة من أعلى".

إن كينان - ناظراً من أعلى - يبدو أنه - يخشى الديمقراطية الزائدة أو الخارجة عن السيطرة. كميات جديدة هائلة من الرأى تطلب أن تؤخذ فى الاعتبار لم تتبثق عن معرفة متخصصة خبيرة، بل - على العكس - تشكلت نتيجة تقارير سطحية مثيرة تقدمها "صناعة التليفزيون التجارى". إن التليفزيون لا يبدو أنه مصدر محتمل لهذا التهديد لسلامة صنع القرار مع وجود درجة الرقابة العالية التى يخضع لها، وكذلك مع وجود رقابة من أربع شركات عملاقة: جوال إليكتريك، وتايم وارنر، ومدن ديزنى/كاب، ووستنجهاوس. إن التليفزيون مهم بالطبع، ولكنه أيضاً هدف سهل للقلق الذى يمتد إلى ما وراءه بكثير إن كينان حين يتحدث عن تأثير الإعلام الحالى يستخدم اللغة نفسها التى كانت مستخدمة فى الماضى قبل التليفزيون ضد منح حق الاقتراع للسود والنساء والفقراء.

كان يقال إن الضعفاء وغير المتعلمين معرضون لتأثيرات النداءات المثيرة. ولو توسعنا في الديمقراطية لتعرضت الأمة للخطر.

بعد الهياج الأعمى أيام الحرب الباردة هناك شيء نقوله لقومية كينان النخبوية. رغم أنه هو الذى كتب مبدأ "الاحتواء" - "الجدار العظيم" لمعاداة الشيوعية - الذى حدد معنى الحرب الباردة، فقد كان معارضا لأمى تدخل ضد الشيوعية فى الصين كما كان معارضا فيما بعد لمغامرة الولايات المتحدة الفاشلة فى فيتنام. لذلك من المعقول أن نوعية واقعيته صارت توصف (مثلا فى كتاب چون جوريس: الوهم الكبير) بأنها النقيض الكامل للإيمان بالحرب الباردة بتبسيطاتها ثنائية القطبية، وبالعاطفية الزائدة التى كانت تشجعها. كذلك من المفيد أن نتذكر أن كينان استبعد الصين وسائر العالم الثالث كأهداف غير ملائمة للسياسة - كما يقول أندرس ستيفانسون Anders Stephanson - "الآن هذه المناطق لم تكن لها أية أهمية خاصة فى المخطط الكبير، وكانت أساساً خارج دائرة المعرفة". وبهذا كان التحلل المستمر للنظام الصينى رغم الأسف الذى أثاره كان يقابل بلا مبالاة. ومن المفترض أن الواقعية سوف توجد لا مبالاة نحو الصومال ورواندا لكن ليس نحو البوسنة أو الكاريبى أو أمريكا اللاتينية.

إن ما يعرفه العالم من تقاليد أمريكية فى الآراء الأخلاقية العالمية، والنشاط التبشيرى للسوق الحرة، وكلها مفصولة بغرابة عن السياسة الخارجية الأمريكية الفعلية قد يجعل اللامبالاة تبدو صحية، فمع الاعتراف بمصلحتها الخاصة المحدودة يمكن للولايات المتحدة أن تعترف بالمصلحة الخاصة المحدودة لدول أخرى، وتتخلى قليلاً عن عادة توجيه النصح لها. من الناحية الأخلاقية يبدو هذا خطوة فى الاتجاه السليم. وعلى أية حال فمهما كانت "السياسة الواقعية" متماشية دائما مع تدخل أمريكا العدوانى فى مناطق مصالحها المعروفة هناك الحقيقة غير المريحة فى أن الواقعية - حين تسلم بالأمة وبالقومية دون تفكير - تلزم نفسها بمسلمات أخلاقية مزعجة. وقد تشجع الناس على ربط أنفسهم - حصريا أو مبدئيا - بدولهم القومية كما لو لم يوجد أى ارتباط مبدئى آخر، وكذلك ستوجد مجالات واسعة من اللامبالاة وكما يقول توماس بوج T.Pogge : سوف تقوى لدى الأمريكين الاقتناع الأخلاقى بأنه لا يوجد خطأ فى

الحياة التي نحياها. وأقل ما يمكن أن نقوله هو أن هذا لن يؤثر بشيء فيما يسميه بوج "الحقائق الكثيرة الموثقة عن معامل الحرمان والأضرار البالغة المنتشرة في أماكن أخرى من العالم".

لننظر قليلاً إلى مصطلح "الحاكم العسكري" الذي شاع استخدامه كثيراً منذ نهاية الحرب الباردة، وهو - سواء من الناحية المعجمية أو المفاهيمية - يناسب الرؤيا العملية للعلاقات الدولية بالغة الواقعية. تلك التي يشير إليها دير ديريان Der Derian بعبارة "أسلوب العصور الوسطى الجديدة"، وفي هذا السياق يبدو أنه يكرس اللامبالاة الواقعية، أو التضيق الشديد سواء في العمل أو في الاهتمام. وإذا كانت الدنيا في الخارج غابة وميدان معركة لا أخلاقية حيث القوة هي كل شيء؛ إذن فكل ما نستطيع عمله هو أن نرعى أنفسنا وأعضاءنا والمقربين منا دون أن نطرح أسئلة عامة حول الصواب أو الخطأ أو الرفاهية العامة، ودون أن نمد نطاق ارتباطاتنا إلى أي شيء بعيد. قد يعترض البعض بأن اللعبة النخبوية الهادئة السياسية الواقعية لا تتماشى تماماً مع ما قاله أورويل عن أن الواقعية لا تستطيع أن تكتسب شهرة جماهيرية. ولكن من الصعب الاقتناع بأن هناك تواطؤاً طبيعياً بين وسائل الإعلام والسياسة الخارجية الوعظية. وفي مختلف الأحوال يبدو الإعلام قادراً على الترويج للتحوّل من أخلاقيات الحرب الباردة إلى نوع لا أخلاقي من القومية، ومن بين أنواع الإعلام لهذه القومية الجديدة - مثلاً - هذا النوع الشائع من الخيال العلمي العنيف ذي طابع القرون الوسطى مثل فيلمي "الغريب" و "الوحش المفترس" حيث يتصارع فرسان العصر الحديث مع مخلوقات ميكانيكية على أرض مظلمة لا يظهر منهم أي رمز للخير، ولا هم يتوقعون مقابلة رموز للشر، وحيث لا يعنى النصر أكثر من إنقاذ النفس. ومن بين الأدوات الأخرى المماثلة تلك الرياضات التي تحظى بكثرة عديدة ضخمة حيث يعتقد أن تعريفات النفس والآخرين تأتي طبيعية وغير أيديولوجية مثل تأصيل الحماس لفريقك لا لسبب إلا أنه فريقك، وبعد قليل سوف أتناول موضوع التأصيل والجنور.

إن مصطلح "الحاكم العسكري" في الصومال أصبح لا يعنى "فريقاً ضمن فرقاء" إن ما بلغنا من أنباء كان يقول إن الصوماليين يموتون جوعاً في أرض يتصارع عليها الحكام العسكريون بدون حكومة لأن الحكام العسكريين كانوا البديل عن الحكومة.

إن مصطلح "الحاكم العسكرى" هو كبش فداء لمرحلة ما بعد الحرب الباردة لأنه لا يمثل دولة قومية مستقلة. إنه "الأخر" بالنسبة للدولة القومية، وطبقا لمعجم أوكسفورد الإنجليزي قد يكون "الحاكم العسكرى" ترجمة للمصطلح الألماني Kriegsherr أحد ألقاب الإمبراطور الألماني. والمؤكد أن المصطلح رغم ملامحه الإقطاعية قد اخترع فى القرن التاسع عشر، وقد نفهم أن اختراعه جاء فى ذلك الوقت الذى تميز بالقومية والتقدم من أجل تكريس الدولة كعلامة تقدم وأول استشهد فى قاموس أوكسفورد من إيمرسون عام (١٨٥٦): "إن القرصنة والحرب قد تركتا مكانيهما للتجارة والسياسة والخطابات كما ترك الحاكم العسكرى مكانه للحاكم القانونى". وسواء كان الحاكم العسكرى إمبراطوراً فوق قومه أو حاكماً منهم ، فالمفروض أنه ينتمى إلى ما تحدث عنه فى الماضى توماس هوبز (١٦٧٩-١٥٨٨) (Thomas Hobbes) عن القوة الوحشية وانعدام النظام اللذين ذهبا مع الماضى بإقرار الدولة القومية. وسواء أكان المفهوم أكبر أم أصغر من الدولة القومية، فإنه يعنى ضمناً أن العنف غير شرعى حين لا يكون بأيدى الدولة، فيما تعنى الشرعية احتكار الدولة الفعلى للعنف، وهو احتكار أصبح اليوم أقل فاعلية مما كان فى الماضى.

أما مصطلح "القرون الوسطى الجديدة" كما يقول دير ديريان فهو مصطلح دال على العلاقات الدولية الحديثة أو الرأسمالية لأنه - على عكس الواقعية - يعترف بأن الدول القومية لم يعد يفترض أن تقوم بأدوار طبيعية أو صحيحة، ولكن هذا بالضبط هو الدرس الذى حاولت مجادلات ما بعد الحرب الباردة أن تتجنبه خصوصاً عندما تتحدث عن الحكام العسكريين. إن الحاكم العسكرى - كمعلم شاذ للقوة الوحشية وسط أجواء حضارية ترعاها الدول القومية - يدعم التوازن الهش بين الحضارة والدولة، وإن ربط الصومال بالحكام العسكريين، وربط الحكام العسكريين بالقوة البربرية يتجنب أى التزام بالتفاوض مع التنظيم الاجتماعى/الاقتصادى "للقبيلة" ، ناهيك بأى تنظيم اجتماعى أكبر يدعى الشرعية الاجتماعية على المستوى القومى (أو حتى على مستوى أكثر من قومى). من الذى تحدث إلى - أو حتى عن - عناصر محبة للسلام فى الصومال كان من الممكن تدعيمها دون تدخل قوات الولايات المتحدة أو الامم المتحدة؟ هل اهتم أحد حتى بالبحث عنهم؟

مثل هذا التساؤل لن يكون الأول من نوعه. إن الصين - في ثلاثينيات القرن العشرين حين بحث إدجار سنو Edgar Snow عن ذلك الشخص المجهول البعيد المسمى ماوتسى تونج Mao Zedong - كانت النموذج الكامل لكيان يتلاشى: إمبراطورية متفسخة من ناحية، وحكام عسكريون ولصوص ومجاعات من ناحية أخرى. وأمام سنو كان الحكام العسكريون مراكز قوى لم يتمكن شيانج كاي شيك من السيطرة عليهم، فاثبتوا بذلك أنه أقل من أن يكون زعيماً وطنياً ولكنهم كانوا أيضاً حلفاء إستراتيجيين فى الصراع ضد اليابانيين، بل وحلفاء للحزب الشيوعى ضد شيانج. باختصار لم يكونوا مجرد عناصر بربرية غير نظامية، وقد استطاع سنو - معهم ومع ماو نفسه - أن يقفز القفزة الخيالية نفسها التى قفزها إيريك هويسباوم فى "الصوص". إن هويسباوم يلاحظ أن ماو - "متأثراً بشدة بالمأثورات المحلية من المقاومة الشعبية" - كان واعياً تماماً بأنه يضع نفسه فى صف قطاع الطرق الصينيين الغابرين. ولقد كان ما تصوره سنو نموذجاً للرؤى الكونية، فقد انتهى إلى نبوءة حول مستقبل الأمة الصينية باهتمامه بالأمور المحلية التى لم يبد أنها تشكل نموذجاً قومياً، وقد أخذت سنين كثيرة لكى تظهر على قائمة الاهتمامات القومية الأمريكية.

اثنتان من قصص الحب

(الوطن والعالم) و (المريض الإنجليزى)

فى بداية كتاب "الوطنية والنزعة الكونية" تلخص نوسباوم الوضع الذى تعرضه، بالتذكير بملخص قصة رابندرانات طاغور "الوطن والعالم". ويأتى فى الملخص أن "الزوجة الشابة بييمالا مسحورة بالبلاغة الوطنية لسانديب صديق زوجها" تقع تحت إغراء الابتعاد عن الهدوء الكونى لزوجها نخيلى الذى يقول إنه يحتفظ بتقديسه للحق الذى هو "أعظم بكثير من بلدى". ورغم أنه كان من المؤيدين الأوائل لحركة سواديشى ومقاطعتها للبضائع الأجنبية، فإنه لم يكن متحمساً بدرجة كافية لروح "حييت يا وطنى" التى كانت تحركها. ومثل هؤلاء الناس يحكم عليهم عادة - ولو بطريق الخطأ - بأنهم ملونون مسطحون، ومحرمون من مشاعر الحب. أما زوجته فكانت عواطفها فى اتجاه القومية والقوميين.

وحيث إن نوسباوم لا تذكر شيئاً عن اللون السياسى لهذا النص، فليس من المستغرب أن أنصارها لا يشيرون إليه. ومع ذلك فإن فرضية أن العاطفة تولد فى الوطن تتفق مع حقيقة أن الوطن كان المجال المتاح للمرأة لكى تشير إلى أن توجيه العواطف إلى القومية أو الكونية سوف يعتمد على نوعية النساء، أو فى (الوطن والعالم) على ما يظن طاغور أن النساء يشعرون به. وطبقاً لما يقوله الروائى إى. إم. فورستر E.m.Forster فإن طاغور "قصد أن الزوجة يتم إغراؤها بواسطة العالم الذى هو مع كل خطاياها محب عظيم"، وفى الحقيقة كما يقول فورستر أيضاً إن العالم بهذا المعنى الأوسع لا يسمح له بدخول الرواية، وما يغرى بيমাالا هو شىء أصغر. ورغم أن نيخيل يعلن أنه يحاول تحرير بيমাالا من وضع المرأة التقليدى فى المنزل، فهو يريد أيضاً أن تظل امرأة، ما يرى أنه يناسب المرأة.

تقول بارتا تشاترجى Partha Chatterjee إن "الوطن كان الموقع الأسمى الذى بدأ فيه مشروع الهيمنة الخاص بالنزعة القومية". إن بعضاً من العواطف الجديدة عند الزوجة المغواة تشير - بالطبع - إلى تحرر دنيوى، والنزعة القومية تعطى لبيমাالا مكاناً تستطيع فيه أن تحيى فى نفسها معالم الأنثى التقليدية، وأن تتنبأ بالإمكانات البعيدة. ولكن الأمر الغائب هو أن مشاعرها الجديدة تكفى بالانتشار وزيادة خضوعها داخل البيت الأسمى. إن بيমাالا بعد سماع خطبة سانديب يتولد لديها "شعور بالتقديس"، وتشعر أن عاطفتها - وقد تأثرت تماماً بمن يغويها - قد "قاربت أن تقتلعنى من جنورى، وتسحبني من شعورى". والسحب من الشعر ليس هو الاقتلاع من الجنور بل هو البقاء مغروذاً فى وضع التقديس الذى يتطلع زوجها إلى إخراجها منه. إن عبث بيমাالا بالنزعة القومية هو انعكاس لرغبة نيخيل أن تحافظ على وضعيتها كزوجة (هذه المرة باختيارها الكامل) ومن السخریات أن الخضوع الذى تعلمته بيমাالا ينطوى على خضوع لقوة مثل زوجها، ولكنها أكبر من زوجها تماماً مثلما أن تطلعات نيخيل السياسية من أجل رفاهية مستأجره تلبس رداء أوبيا.

هذا الخط الفكرى يوحى بأن النزعة الكونية تخسر فقط فى حالة ما إذا أخفق مشروع الديمقراطية نفسه بتعثره بين الدوافع المختلفة عند أنصاره وإذا كانت قومية حركة سواديشى تمثل نوعاً من "الحكم الوطنى" بمعنى مزبوج كما تقول تشاترجى

واضعة قيم البيت التقليدي في الساحة السياسية، فهي إذن - من ناحية الجنس والطبقة - لم تكن الحركة الديمقراطية التي شُبهت لنا. وفي أحد مقالاته يقوم رانا جيت جحا Ranajit Guha بإعادة تقييم حركة سواديشي على لسان طاغور "الذي عمل أكثر من أى زعيم آخر من زعمائها على تثبيت حماسها في مرحلتها الأولى". لقد كانت القضية الأساسية التي عالجها طاغور - يقول جحا - هي "التوازن بين القوة والإذعان في الممارسة الوطنية" إن نخييل - في رواية طاغور - هو مالك أرض، وفي النهاية يصاب بجروح بيد مستأجره، وتبدو المطابقة المعتادة بين النزعة الكونية والتميز الطبقي في مكانها تماماً. ولكن القضية الأساسية - في رأى جحا - عند طاغور كانت أن حركة سواديشي كانت الدعاية لها تتم بواسطة "الابتزاز والخداع والتهمج واللصوصية الصريحة". "وغنى القول أنه لا يمكن أن تنال تعبئة تقوم على مثل هذا العنف، أى تأييد شعبي، وقد كان القهر الاجتماعى عند طاغور مساوياً في حقارته للقهر البدنى زد على ذلك أن القهر غالباً ما اتخذ شكل الجزاء الطبقي". "إن الأيديولوجيا القديمة والمحافظة لمبدأ الطبقة صارت تدخل في نسيج القومية النامية التي من المفروض أن تكون حديثة وتقدمية. إن ضرورة القهر كانت جزءاً ثابتاً في اختيار هذه الوسيلة المحافظة. لقد كان "التحفظ الاجتماعى" للحركة، وحرصها على حماية التسلسل الطبقي الاجتماعى القائم هو الذى أرغمها على استخدام القوة لتحقيق التعبئة الشعبية التي لم تكن لتحقيقها بالرضا، أى بإعطاء الجماهير الهندية تغييراً جذرياً في البنية الاجتماعية الهندية. إن كونية طاغور في "الوطن والعالم" تمثل - في رأى جحا - درجة أسمى من القومية في حركة سواديشي لأنها أكثر ديمقراطية، وليست أقل.

هذه النقطة يمكن تعميمها. يقول نيل لازاروس Neil Lazarus : قبل وقت ليس بالطويل كان الحديث عن شيتنام أو كوبا أو الجزائر أو غينيا بيساو يثير شبح التحرر الوطنى .. والوضع اليوم مختلف تماماً، ليس لأن النكسات والهزائم التي شاعت في كل أفريقيا وآسيا كانت مرة وقاسية ، وهذا صحيح بالتأكيد، بل لأن المنظرين المعاصرين يميلون إلى القول بأن حركات التحرر الوطنى لم تكن تظهر قط على حقيقتها". ويستشهد لازاروس بجحا بخصوص "فشل البرجوازية الهندية في التحدث باسم الأمة". وما يعنيه جحا بهذه العبارة هو بالضبط ما ينفقه لازاروس: "إن حركات التحرر الوطنى

لم تكن تظهر قط على حقيقتها". والفهم الصحيح لأقوال جحا يشير إلى أنه يقول إن حركة التحرر الوطني في الهند لم تظهر قط على حقيقتها، أي لم تكن قط حركة صحيحة أو أصيلة للتحرر الوطني. كانت هناك - بالطبع - قومية عند الفلاحين، ولكن الصفوة الوطنية لم تستطع أن تدعى التحرك باسمها. أما الحركة الوطنية الناجحة التي حصلت للهند على استقلالها عام (١٩٤٧) فهي أيضا الحركة التي تسببت في فظائع هائلة تتصل بالتقسيم. وهذه الفظائع لا يمكن بسهولة إرجاعها إلى أساليب الاستعمار البريطاني أو إلى القوة النائية لرأس المال العالمي، إنها نتيجة فشل النخبة الوطنية في تعبئة الجماهير الهندية، وفي تجميع الأمة حول برنامج للتغيير الاجتماعي الجذري كان يمكن أن يهدد بالخطر مكانة الصفوة في الهيكل الاجتماعي. هذا هو ميراث الوطنية العادية للاستعمار، الميراث الذي أخرج التغيير الاجتماعي في الهند وباكستان، والذي ما زال يلقي بظلاله على الحاضر. باختصار إن مصالح الديمقراطية لا تتطلب توفير أو محبة أبدية لنوعيات الوطنية التي أوجدت نظام الدول القائم حاليا، ومن بينها المستعمرات السابقة.

تقول بييمالا : "إنني أريد أن أكون خاضعة لسحر ما، والسحر لا بد أن يقدمه لي وطني على هيئة مادية". إن السحر - وحتى السحر الديمقراطي - يمكن أن يأتي في هيئات مادية جد مختلفة، وليس من الضروري أن يأخذ شكل الأوطان. قد يأتي على هيئة محبين، وأيضا على هيئة فرقاء، والمثال على الفرقاء موجود في كتاب تيموثي برينان T. Brennan "وطني هو العالم" الذي يلتقط خيط طاغور وأقوال نوسباوم. يكتب برينان : "إذا فهمنا وقدرنا قيم كل البشر، فإننا نفهم ما لا تفهمه نوسباوم، حقوق الدول الأصغر بما فيها العنصر المخالف الكبير للقومية الاشتراكية الذي يشكل أيضا نزعة دولية. إن الدول الصغيرة ضحايا للظلم، ولها حق في الوطنية أما الكبرى فلا، وبرينان يعارض النزعة الكونية على أساس أنها "الطريقة التي يتم بها التعبير اليوم عن نوع من الوطنية الأمريكية". وإلى جانب الاختلاف بين الدول الصغيرة والكبيرة يطلب برينان الاحترام "للفوارق الهامة - مثلا - بين "كرنفال الوطنية لأوليمبياد (١٩٨٤) في لوس أنجلوس"، وكأس العالم للرجبي عام (١٩٩٥) في جنوب أفريقيا حين أعلن اللاعبون، ومعظمهم من البيض قبولهم للزعامة الجديدة لنيلسون مانديلا".

ولكن لماذا يتحتم احترام هذه الفوارق؟ ولماذا بالضبط هي هامة؟ إن حقيقة أن القومية الاشتراكية لها حجم كبير - إذا كانت هذه في الواقع حقيقة - ليست بالتأكيد ضماناً مطلوباً أكثر من كون حجم الولايات المتحدة ضماناً لأن وطنيتها غير مطلوبة. (علماء بأن الهند هي الأخرى ليست دولة "صغيرة")، إن علامات المطالبة هنا هي مصطلحات مثل "اشتراكية" و "ديمقراطية"، وليست الحجم. إن ما يريد برينان قوله هو أن الولايات المتحدة هي دولة أقوى من الدول الأخرى، وكثيراً ما استعملت تلك القوة ضد الاشتراكية والديمقراطية في أماكن أخرى، وهو كلام مقبول. ولكن أحداث التاريخ لا تمالئ أياً من أصحاب القوة الآخرين. وإذا كانت العقود التالية لنهاية الاستعمار عقوداً مضطربة، وحكمتنا بسببها بتقسيم العالم إلى دول حسنة ودول سيئة، فلن يكون ذلك أسلوباً مثالياً للتحليل السياسي خصوصاً بالنسبة لأولئك الذين يحزنون لمصير الاشتراكية والديمقراطية. ويبدو من الخطأ الموافقة مقدماً على أن الولايات المتحدة طالما احتفظت بقوتها النسبية سوف تقوم دائماً بدور الدولة السيئة، وأنه ما من أحداث سياسية داخل أو خارج حدودها يمكن أن تبعدها عن هذا الدور. هل يمكن حقا أن تتخلص الآراء السياسية الصائبة في أي مكان من العالم من هذه الفكرة؟ وهل تقدم الفكرة أي إرشاد مفيد للحركات السياسية داخل الولايات المتحدة؟

إذا كان التجميع الرمزي للأجناس المختلفة خلف غاية واحدة جدير بالاحتفال في جنوب أفريقيا - وهو قول لا بد أن نقوله - فربما كان أيضاً جديراً بالاحتفال في الولايات المتحدة. إن العروض المتحركة للتجمعات العنصرية الرياضية ليس من الصعب تواجدها في الولايات المتحدة. وهناك مثل من هذا النوع يقدمه روبرت بنسكي R. Pinsky دليلاً ضد مارتا نوسباوم. إن ما يطلب منا بنسكي أن نسميه وطنية هو شعوره حيال فريق بروكلين نود جرز القديم، "فريق جاكى روبنسون وروى كامبانيللا المساك الإيطالي/ الأفريقي/ الأمريكي". في مختلف الظروف ربما كان كسر حاجز اللون في مسابقة البيسبول هو ما يفكر فيه الأمريكيون حين تتحرك عواطفهم نحو وطنهم. وطبقاً لما يقول بنديكت أندرسون Benedict Anderson لا شيء يميز قومية أمريكا الشمالية أكثر من "خيالات الأخوة" عبر التقسيم العنصري.

والآن إلى قصة "المريض الإنجليزي" لمايكل أونداتچی M.Ondaatje. بجانب قصص الحب الحسى المتعددة هناك قصة التضامن الأخوى لرجال فى الصحراء فى رحلة اكتشاف، وهم قادمون من دول سوف تصبح قريباً فى حالة حرب، ويتقاسمون ثم يفقدون شعوراً واضحاً وصريحاً بمعادة القومية: "الحرب كانت فى كل مكان، وفجأة كان هناك فرقاء: فريق برينان وفريق بانجولد وفريق سلاتين باشا، وكانوا فى السابق قد أنقذوا حياة بعضهم البعض، ولكنهم الآن انقسموا إلى معسكرات". الدول هى رموز الشر الوحيدة فى الرواية. "نحن كنا من الألمان والإنجليز والمجرين والأفارقة وكلنا لا نعى لهم شيئاً (لقبائل الصحراء). وشيئاً فشيئاً أصبحنا بلا وطن. أصبحت أكره الأوطان. لقد مسختنا الدول القومية. لقد مات مادوكس بسبب الدول". إن موت ماوكس الصديق الإنجليزي للماسى، ورفيقه فى الاستكشاف يشكل محوراً مهماً تعود إليه الرواية أكثر من مرة. يقول المجرى الماسى إن مادوكسى كان رجلاً أحبه أكثر من أى رجل آخر". وفى عام (١٩٣٩) عاد إلى إنجلترا، "وسمع خطاباً يحبذ الحرب، فأمسك مسدسه الصحراوى وقتل نفسه".

إن "المريض الإنجليزي" - على عكس "الوطن والعالم" يقدم نصير النزعة الكونية على أنه الحبيب الناجح. وهذه المرة نجد زوج المرأة الخاطئة هو الذى يمثل الدولة. وبسبب الموقع الصحراوى الرومانسى لرواية أونداتچی، فهى تنقش كونية المحب العميقة على ملامحه الحسيّة. وبينما يتضح أن الزوج عميل للحكومة البريطانية نرى الماسى معارضاً للدول والحياة المنزلية: "إن الصحراء شىء لا يدعى ولا يملك". "لا داعى لاسم العائلة، لا داعى للدول! لقد تعلمت هذه الأشياء من الصحراء". ومن العجيب أن القيم التى تربطه بالرجال الآخرين هى نفسها التى تربطه بكاترين كليفتون، وهى أيضاً تبعده عنها. تقول هى له: "إنك تنزلق متجاوزاً كل شىء يملوك الخوف وكراهية الملكية أن تملك وأن تمتلك، وأن يكون لك اسم. أنت تظن أن هذه فضيلة وأنا أظن أنك لست إنساناً". ولكن عدم الإنسانية هذا والحياة خارج الدولة والبيت هو المركز الحقيقى لمشاعر الماسى الحسية. "نحن جميعاً، حتى أولئك أصحاب المنازل الأوروبية والأطفال على البعد أرادوا أن يعرفوا أوطاننا". هذا العرى هو مايجذبها مع وصف الأجسام فى ظل الفراغ الصحراوى الثرى. إن عرى حبيب كاترين يعيدها فى

النهاية إلى زوجها وبلدها فى تواز خاص وصامت مع الاستعدادات العامة للحرب. ويبقى من المهم أن هذه القصة العاطفية بين رجل وامرأة تشبه القصة العاطفية بين رجل ورجل فى أنها توجهه ضد غياب الانتماء الوطنى والكراهية الوطنية المكسوين بصورة محددة وواعية، وإن تكن أيضا مؤقتة ومتضاربة ، برداء الكونية.

هذا العداء من الأخوة الدولية للبيت يعنى ضمنا أنه غير مرغوب فيه كنزعة كونية أخلاقية. إن الجزء الخاص بموت مادوكس يأتى مباشرة فى أعقاب قصة أخرى يحكى فيها ألماسى أنه زار خيمة أحد رفاقه المستكشفين فوجد "فتاة عربية صغيرة" مقيدة فى سريريه. هذه القصة لا تعامل على أنها محور أخلاقى بل كدليل ملموس على أن بدائل الحياة المنزلية ليست دائما أفضل منها. وهذه الصورة من الروابط الدولية تعتمد على "عالم الصحراء شبه الخالى"، أى على فرضية أن الصحراء يسكنها بدو رحل لا يعيرون أى اهتمام للدول، ولا ينطوون على أية كراهية وطنية للغزاة الأوروبيين. إنها تعتمد على الإنكار الشامل لمقاومة الاستعمار التى كانت حقيقة تاريخية فى مرحلة ما قبل الحرب.

ولكن هذا الإنكار يتفكك فى نهاية الرواية، وتصبح الكلمة الأخيرة للشعور الوطنى أو المعادى للإمبريالية، وهى كلمة يمكن أيضا أن تقال عن النزعة الدولية.

من الشخصيات الأخرى فى الرواية كيب "فرد من السيخ عمله نزع فتيل القنابل، وصفته: واحد من الأوغاد الدوليين"، وهو يمثل خطا موازيا لألماسى. كيب هذا "يعيش بأسلوب يمكن وصفه بأنه غير إنسانى، ورغم أنه ينتمى إلى جيش فليس الجيش جيش بلده، وهو يتصل مع أعدائه بالدرجة نفسها التى يتصل بها مع من يحارب من أجلهم. واتصاله الإنسانى والشخصى الوحيد كان مع هذا العدو الذى وضع اللغم ثم مشى. وحين يحترق ألماسى فى حطام طائرته يصبح رجلا بلا وجه". وكيب - مجازيا - بلا وجه "نتيجة كونه عضوا مجهولاً فى جنس آخر". وعلى غرار ألماسى هو عضو فى جماعة شديدة التماسك بعيدة عن الإنسانية العادية: "لقد انعزل خبراء الألفام معظم الوقت. من ناحية الشخصية كانوا مجموعة شاذة مثل أناس يتعاملون مع المجوهرات والأحجار الكريمة، وهم أصحاب صلابة ووضوح من داخلهم، وقراراتهم مخيفة حتى لزملائهم. وكان كيب قد خبر هذه الخصلة عند قاطعى الأحجار الكريمة،

ولكن لم يلمسها فى نفسه". إنهما الصلابة والوضوح نفساهما اللذان يعجب بهما كيب فى التماثيل والجداريات التى يراها فى الكنائس الإيطالية، وفى الأعمال الفنية التى يفحصها من خلال تجارته. إن الفن الإيطالى بالنسبة له كالصحراء بالنسبة للماسى، وقصة حبه لحنة - مثل قصة حب الماسى لكاثرين كليفتون - تعبر عن هذه الجاذبيات الكونية.

ولكن نهاية هذه القصة مختلفة، فحب الماسى العظيم ينتهى بإعادة تأكيد حقوق الملكية الوطنية، أما كيب فيترك حنة حين يسمع أن القنبلة الذرية قد ألقيت على هيروشيما ونجازاكي، ولأنه عدو للقنابل، فقد أدرك أنه كان يساعد فى تجهيز أسوأ قاذفات للقنابل. "إنهم لم يكونوا ليسقطوا مثل هذه القنبلة أبداً على أمة بيضاء". ويرتمى فى أحضان غربة كان قد رفضها من قبل، ويعمله هذا يصبح صوتاً لكل العرب الذين أدى إسكاتهم إلى إمكان تحقيق الخيال الكونى فى صحراء بلا خريطة. ولا عجب أن كل هذا قد حذف من الفيلم.

ولكن هذا لا يعنى أن الرواية ترد عن نزعتها الكونية. إن هوية "السيخ" التى يعود إليها كيب هى فرع من الوطنية، وهى إشارة ضمنية إلى التقسيمات القائمة داخل الأمة، والتى كانت محل اهتمام العالم. كما أن تطلعه إلى أن يكون "آسيويا" بتفكيره فى ضحايا هيروشيما ونجازاكي أمر أكثر من وطنى. وفى سيره فى الطريقين ينفذ النصيحة الكونية التى ظل يسمعها طوال الرواية. وهناك كونى آخر اسمه كارافاجيو يسأل: "لماذا يشترك فى حروب الإنجليز؟" ويمكن القول بأن كيب فى النهاية يقوم فقط بتسييس الابتعاد عن الصراع الوطنى الذى صار معلماً لشخصيته، والذى وضعه فى صف واحد مع الماسى غير السياسى.

قد تميل إلى أن تقول عن الماسى الحريص على أن يموت بلا وطن كأنه قديس كونى. إنه تجسيد غير إنسانى "إنسانية" بلا وطن، الإنسانية التى يزعم دى ميستر أنه لم يقابلها قط. إنه فى الواقع شهيد للحب، وليس للنزعة الدولية. وربما كان هذا سبباً لاعتباره مرشحاً غير جدير بالتخليد فى أى نصب قد يقام يوماً بعد قبر الجندى المجهول. إن بنديكت أندرسون يرى أن هذه الأنصاب الوطنية تحظى بالاحترام إما "لأنها فارغة عن عمد، أو لأن أحداً لا يعرف من يرقد بداخلها". إننا لا نريد أن نعرف أن حب المرء لوطنه قد يبدو نوعاً مختلفاً جداً من الحب، أو أنه ليس حياً على الإطلاق.

الخاتمة

"لو سئل كيب عن كان يحبها أكثر من أى شخص لذكر مربيته حتى قبل أمه". اعتماداً على هذه التفصيـلة الدقيقة فى "المريض الإنجليزى" يعزو أونداتجى واقعية كيب - التى تتأكد، ولا تنفى حين يتراجع عن دوره فى الحرب - إلى التطور المعنوى نفسه الذى تقدمه مارتا نوسباوم دفاعاً عن واقعيتها. تقول نوسباوم إن منتقديها يعتمدون على فكرة نمو الأطفال، وهى فكرة شائعة ولكنها خاطئة: "حين يكون الطفل صغيراً يعرف ويحب فقط والديه، وبعد فترة يبدأ فى معرفة وحب أقاربه الآخرين، ويعدم المجموعة القريبة، ثم وطنه، وأخيراً نصل إلى الإنسانية". إن انتشار الحب إلى الخارج منطلقاً من مركزه الطبيعى فى العائلة لابد أن يفقده قدرأ من قوته. أما فكرة نوسباوم البديلة، فتقول إن الطفل يبدأ بالاحتياجات الشاملة التى سوف تشكل أساس الإدراك التالى للأشياء المشتركة. إن الطفل فى البداية لا يعرف المجموعة الخاصة المحيطة به، ولا وجوده هو المنفصل. وهو يتعلم التمييز بين هؤلاء الناس تقريباً فى الوقت الذى يتعلم فيه تمييز نفسه عنهم. وإن يحدث إلا بعد فترة أن يطلب من الطفل التفكير فى نفسه كواحد بين آخرين، وليس كالعالم بأسره".

لقد قصدت بعنوان هذا الكتاب أن أعترف بأنه من البداية سوف يستقبل الكتاب بقدر من الشكل المبرر. وعبارة "الإحساس بالعوامة" (أو بالعالمية) يوحى ببعض الطموح الساذج إلى كلية الوجود المقدسة، إن لم يكن إلى المعرفة الكلية أو إلى القدرة الكلية. وتشير العبارة أيضاً إلى ذلك الإحساس بشيء غير محدود، وغير مقيد ومتسع وعظيم، وهو الإحساس الذى يناقشه فرويد فى "الحضارة ومنقصاتها". إن فرويد يصرح بأن هذا الإحساس جديد عليه، (ولكنه مع ذلك يطور نظريته عن عقدة أوديب من حلم رأى فيه ممرضته، لا والديه) وهو غير مقتنع بأن هذا "الشعور برابطة لا تنفصم حين يكون المرء متوحدأ مع العالم الخارجى ككل" هو أساس العواطف الدينية. إنه - بدلاً من ذلك -

يرجعه إلى تجربة "الطفل على صدر أمه" التي لا تفصل ذاتيته - حتى الآن - عن العالم الخارجى وربما كانت هذه هي الفكرة التي اعتمدت عليها نوسباوم . ثم يقول إنها تجربة مناسبة للطفولة، ولكن يجب أن يشب عنها الطفل . والتزاماً بالتواضع المعرفى والتكافؤ الأخلاقى، والواقعية السياسية. يمكن قول الكلام نفسه عن نوعيات الإحساس العالمى أو الدنيوى التي نوقشت من قبل فى هذا الكتاب.

إن فرويد - بوجه عام - يعزو الإحساس المتسع العظيم إلى تجربة "الحب حين يبدأ الحاجز بين الذات والمدرجات فى الذوبان". ووصف فرويد للحب ينسجم تماماً مع ما ذكره أونداتجى من أن ألماسى قال "الوقوع فى الحب هو التفكك". ومع ذلك ، فلا التوق الشديد ، ولا التجربة أمر غير عادى، كما أن الحب ليس مجرد شأن خصوصى. إن فيلم تايتمانك يوضح أن المرء ليس بحاجة للذهاب بعيداً ليضع يده على الاستخدامات العامة للحب العظيم. وتفضيل كيب لمربيته ليس هو القاعدة دائماً، وهو بالتأكيد لا يدفع كيب إلى إنكار التسلسل الطبقي الذى يقضى بأن البعض يملكون، وأن الآخرين من صنف المربيات. ويبدو أن أونداتجى يشير إلى أن الارتداد النفسى فى الحب القادر دائماً على إعادة تنشيط الشمول المبدئى للإحساس الطفولى، وعلى تعميم الحواجز بين النفس والعالم هو أساس يمكن البناء عليه. أما الآخرون - مثل كيب - فيسمعون من الراديو المحمول أخبار قصف القنابل من بعيد، ويمكنهم - مثله - أن ينهاروا تحت أخبار سيئة قادمة من مكان لم يروه قط، كما يمكنهم إعادة النظر فيما يفعلونه كل يوم تماماً كما يعيد كيب النظر فى عمله فى نزع فتيل القنابل. وأخيراً يمكنهم التصرف تبعاً لتجاربههم حتى ولو كانت وسائلهم أقل تأثيراً. ويمكننا القول بأن هذا فى الحقيقة هو الأساس الذى تتطلبه الديمقراطية.

إن مشكلة النزعة الكونية الجديدة عند وولتر بن مايكل Walter Ben Michae كما يقول إيريك لوت هي معاداتها للمصلحة الشخصية الجماعية: "إن الدفاع عما يخصك لأنه يخصك - وهذا تعبير مايكل - هو خلاصة الانتماء المحلى". ومايكل ليس مهتماً بالبعد الدولى للموضوع، ولكنه على صواب فى هذا: إن السياسة الديمقراطية المتطرفة نادراً ما تسمح بالتعبير المباشر أو السهل عن المصالح الجماعية، فهي تدعو الجماعة - حين تواجه قضية مشتركة - إلى أن تربط مصالحها مع مصالح الجماعات

الأخرى يبحث النقاط الجماعية الإستراتيجية، وحينذاك لن تخرج المصالح ولا شخصيات الجماعات نفسها من هذه العملية إلا وقد مسها قدر من التغيير. بعبارة أخرى: الديمقراطية مثل الحب، وهو مبدأ ينطبق بالتساوى على الديمقراطية على المستوى الوطنى والدولى. إن السياسة الدنيوية أو الكونية ليست فعليا سياسة إثارية أو صاحبة شهامة، وهى لا تمنح أرضية أخلاقية بصورة أوتوماتيكية كما أنها - على عكس النزعة القومية التى تحتاج إلى أعداء خارجيين أو كباش فداء محليين - لا تزعم أن عدوها الوحيد هو العداء ذاته. إن أى تضامن يساعد شخصاً ما سوف يضر أو يتجاهل شخصاً آخر، ولو لم يكن ذلك بالقدر نفسه. ولكن إذا لم تكن السياسة الدنيوية هى الإيثار، فإنها تتطلب شيئاً من التفكيك يتسم بمراعاة الذات. وكما يكتب جوبال بالاكريشنان Gopal Balakrishnan عن بنديكت أندرسن، فإن الدول والديانات العالمية طالما طلبت من أتباعها قدراً من تفكيك الشخصية وإعادة تركيبها. إن كلا منهما كان "منفتحاً وكونياً فى أفاقه، وكلاهما (الدولة والدين) قائم على مفاهيم عضوية تلغى التعقيدات الفجة للميلاد والقرباة والعنصر. وأرى أن الكلام نفسه يسرى على الحركة النسائية الدولية، وحقوق الإنسان، وأمور البيئة.

إن اختلاف رؤية أندرسون هنا ربما تقوم على "التعقيدات الفجة" بمعناها الحرفى لا المجازي. وهو يقول إن المزية التى تمتلكها الدول هى أنها - كالأديان فى الماضى - تعترف بحقيقة الموت، وتساعد الناس على التعامل معه، وهذا ما لا تستطيعه التكافلات الدولية وبالنسبة لأندرسون مثل توم نيرن T. nairn ، فإن الموت هو الذى يرسم الخط الفاصل بين الدولة والعالم. وهنا سؤال : لأية قضية أنت مستعد لأن تموت؟

إنه سؤال درامى، وربما يكون فى غير موضعه، وربما كانت التسطیحات الراديكالية من هذا النوع - وقد نصفها بأنها تسطیحات فلسفية أو ذكورية - هى التى تجعل الإحساس الدولى يبدو ناقص الحيوية، ومجرداً، وغير محتمل. يقول زيجمونت بومان Zygmunt Bauman "إن أكبر هدية يقدمها إنسان لآخر هى حياته". وعلى أساس من أقوال إيمانول ليفيناس E. Levinas يذهب بومان إلى حد القول بأن الموت من أجل شخص آخر هو العمل الإنسانى "الفريد الوحيد حقاً، وهو العمل التأسيسى للتفرد والتمييز الإنسانى". إنه يستطيع قول هذا لأن الخلفية أو الرؤية المضادة هى

المجتمع كمصدر "للرتابة واللامبالاة". إن التضحية القصوى بالنفس يمكن أن تلغى "تفاهة وجودى فى العالم . وإن المعنى الوجودى لا يوجد إلا بعيدا عن مملكة الابتذال" إن الاهتمام بالآخر هو وحده الذى يجعل الحياة جديدة بأن نعيشها".

والوجه الآخر لتقديس بومان للموت من أجل الآخر هو الاحتقار المظهرى للحياة العادية ، وعدم إدراك ما يمكن أن يجعل الحياة جديدة بأن نعيشها . إن بومان ليس قوميا ، ولكن أقواله تبلور نوعا من الأفكار البديهية أقدم أنا له البديل. ربما تبدو مسألة القومية/الولاية بشكل مختلف إذا اقتربت الأمثلة من الأشكال العادية للحياة مثل الحب، والعناية بالأطفال مما يتكرر كل يوم وفى كل مكان أكثر مما تقترب من الاختيار الحاسم وغير العادى بين الحياة والموت. وربما لم يكن السؤال الأنسب هو: من أجل من تموت؟ ولكن الأسئلة الأنسب هى : لماذا تعيش، وماذا تاكل ، وأطفال من تعتنى بهم، ومن يعتنى بأطفالك؟ إلى آخر المسائل التى يعتبر الشخص فيها هو الدولى كما تقول سينثيا إنلو Cynthia Enloe

لقد دأبت على القول بأن تماسك الثقافة - التجسيد المكثف الذى نسلم بسهولة بأنه حقيقة محلية - لا يمكن أن يكون عصيا على العلاقات التى تتخطى الحدود الوطنية، فلا توجد ثقافة عالمية متماسكة أكثر من احتمال وجود حكومة عالمية، ولكن بقايا الخبرة العابرة للحدود، التى تحدثها السلع والسياحة العالمية، والهجرة بأعداد كبيرة، ووسائل الإعلام تضيف أشياء وتطورها، وهذه الأشياء المتطورة ليست مختلفة فى نوعيتها تماماً عن الثقافات غير المتماسكة وغير التامة التى كانت موجودة قبلها. وبالإضافة كان تطور هذه الأشياء يعتمد عليه نجاح حركات عالمية مثل حقوق الإنسان والعناية بالبيئة. أنا لا أقصد الإشارة الضمنية إلى أن الثقافة هى العنصر الوحيد الغائب، أو الشرط الأوحى كما لو كنا قد فشلنا فى تحقيق إنجازات مرضية فى مثل هذه المجالات لأننا ركزنا كثيراً جداً على العقلانية. على العكس أنا أود أن أوضح أن وجود الاتجاه الثقافى اليميني - ورغم اتخاذه أشكالاً جذابة - تلخصه مقولة صمويل هنتنجتون المشهورة عن "صراع الحضارات" : "فى عالم ما بعد الحرب الباردة ليست أهم الفوارق بين الشعوب أيديولوجية أو سياسية أو اقتصادية بل ثقافية". وهنتنجتون ينتقد النزعة العالمية : "إن ادعاءات الغرب العالمية تجره بقوة متزايدة إلى

الصراع مع الحضارات الأخرى، وخصوصاً مع الإسلام والصين. ولكن ما نتيجة هذه المسألة الشائعة؟ إن بقاء الغرب يتوقف على تأكيد الأمريكان لشخصيتهم الغربية، وعلى اقتناع الغربيين بأن حضارتهم فريدة وليست عالمية، وعلى توحدهم من أجل الحفاظ عليها ضد متحديها من المجتمعات غير الغربية. إن ميول هنتجتون الثقافية - على جدتها وصراحتها في معاداة النزعة العالمية - هي دعوة إلى السلاح للدفاع عن "ثقافتنا". دعوة أقرب إلى الاستعداد لهجوم جديد. وهذه الدعوة إلى السلاح في حاجة فقط لأن تفترض - كما قال إيمانويل فالرشتين - أن الثقافة تتسم بالخصوصية، وأنها مجموعة من القيم والممارسات من جانب هو أصغر من المجموع. ويخلص فالرشتين إلى أن الثقافة العالمية استحالة منطقية، لأن الثقافة تعبير جماعي نو طبيعة قتالية، ويحتاج إلى آخر.

ولكن الثقافة لا تبدو خصوصية وقاتالية في الأساس إلا مع افتراض أن المنطق - المصطلح المقابل - هو في الأساس عالمي ومسال. إن هناك صراعات حقيقية بين الولاءات القومية والدولية، ولكنها لا يمكن اختزالها إلى صراعات بين الثقافات، أو إلى صراعات بين مفهومي الثقافة والمنطق. وفي الحقيقة فإن حل هذه الصراعات قد يكون أسهل إذا كانت متصلة فقط بالتعريفات. على سبيل المثال تتصادم الولاءات القومية مع الولاءات الدولية حول دولة الرعاية، ومن هنا نفهم لماذا يتولى المرافعون عن القومية من أمثال ريتشارد رورتي وديفيد ميلر قضيتهم باسم دولة الرعاية. إن ميلر بعد قوله: "إن الوجه السليم للأخلاقيات لا بد أن يركز على الحدود الوطنية" يضيف أيضاً قوله: "ليس هناك - على درجة الخصوص - اعتراض على البرامج الأخلاقية مثل دول الرعاية المقصود منها تقديم منافع فقط إلى أولئك الذين تضمهم معنا الحدود نفسها". إننا نلمح هنا أرضية مشتركة كما أشرت من قبل، ولكننا لا بد أن نستغلها بنجاح كبير. في أكتوبر (١٩٩٦) عقد مؤتمر شهير في جامعة كولومبيا حضره ممثلون عن الأكاديمية وعن حركة العمال الأمريكية التي تديرها الآن قيادة جديدة أكثر نشاطاً. وقد بدا للكثير منا - نحن الذين حضرنا المؤتمر - أن العقبة الأكبر والوحيدة لتحقيق مصالحة طيبة بين النقابات والأكاديميات كانت هي مسألة النزعة القومية والنزعة الدولية. وإذا أخذنا دلائل تاريخية من حرب فيتنام من ناحية ومن القضايا الحالية مثل

الهجرة من ناحية أخرى - فإن الخط الفاصل بين الطبقة العاملة المنظمة، وبين المفكرين المؤسستيين بدا أنه يكرر نفسه في الانقسام الأيديولوجي بين القومية والدولية. وبوجه عام كانت النقابات أكثر قومية ، واليساريون الأكاديميون أكثر دولية.

ومع ذلك فإن هذا الصراع بين الأكاديميين وحركة العمال - مثل غيره من الصراعات - ليس مستعصيا على التوافق السياسية. إن تأييد الحركة النسائية وحقوق الإنسان وإصلاح البيئة يأتي ذكره في كل من المستويين أو التأكيدين القومي والدولي، ولكن هناك دائماً طرقاً يمكن بها تحويل هذا التأييد إلى صراعات تعترف ببعض - وليس بكل - ما يريده كل طرف، وبذلك يمكن تجنب الاختيار القلق بينهما. إن هذا هدف جدير بالخيال السياسي في الألفية الجديدة. ما الذي يحتاجه الأمر في الدول الغنية لنيل التأييد لضريبة على كل التعاملات المالية الدولية؟ وما هو المطلوب في الدول الفقيرة لتأييد قوانين عمالة الأطفال مثل تلك التي طبقها مكتب العمل الدولي على عمال النسيج في بنجلاديش؟

ما الذي يحتاجه الأمر لجعل التجمعات السكانية الوطنية المختلفة توافق على حقوق الأرض للسكان المحليين، وعلى حقوق العمال في تنظيم أنفسهم، وعلى الرقابة العامة على صندوق النقد الدولي والبنك الدولي؟ كيف يمكن للنقابات ولحماة البيئة أن يجتمعوا معاً في جانب واحد؟ كيف تكون جماعات الإحسان والخير مسنولة عن سيطرتها على السياسة الخارجية؟ إن هذه أسئلة عملية وليست أسئلة محلية. وهي من الصعوبة بدرجة مقلقة، وتتطلب دروساً في الإحساس العولمي أو الدولي.

المؤلف فى سطور

بروس روبنز

- ولد عام (١٩٤٩) فى بروكلين ، نيويورك .
- تلقى تعليمه العالى فى جامعة هارفارد .
- قام بالتدريس فى جامعتى چنيف ولوزان بسويسرا من (١٩٧٦) إلى (١٩٨٤) .
- عاد للتدريس فى جامعة روتجرز بنيو برنزويك ، أستاذاً للأدب الإنجليزى والمقارن ، كما عمل بعض الوقت أستاذاً زائراً فى جامعات هارفارد وكورنيل ونيويورك .

المترجم فى سطور

عاطف عبد الحميد

- تخرج فى كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، قسم اللغة الإنجليزية عام (١٩٥٤) .
- عمل مذياعاً وقارئ أخبار بالبرنامج العام ، الإذاعة المصرية ، من عام (١٩٥٥) .
- أنهى عمله الوظيفى وهو نائب لرئيس الإذاعة بعد أن أشرف على العديد من فروعها ، وقدم العديد من البرامج ذات الصبغة الثقافية .

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

- ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
- ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
- ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
- ٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالمين .
- ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

أحمد درويش	جون كوين	اللغة العليا	١-
أحمد فؤاد بليغ	ك. مادهو بانينكار	الوثنية والإسلام (١ط)	٢-
شوقي جلال	جودج جيمس	التراث المسروق	٣-
أحمد الحضري	انجا كاريتكوفنا	كيف تتم كتابة السيناريو	٤-
محمد علاء الدين منصور	إسماعيل فصيح	ثريا فى غيبوبة	٥-
سعد مصالوح روفاء كامل فايد	ميلكا إيفيتش	اتجاهات البحث اللساني	٦-
يوسف الأنطكي	لوسيان غولمان	العلوم الإنسانية والفلسفة	٧-
مصطفى ماهر	ماكس فريش	مشعلو الحرائق	٨-
محمود محمد عاشور	أندرو. س. جوى	التغيرات البيئية	٩-
محمد منتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلي	جيرار چينيت	خطاب الحكاية	١٠-
هناء عبد الفتاح	فيسوفا شيمبوريسكا	مختارات	١١-
أحمد محمود	ديفيد براونستون وايرين فرانك	طريق الحرير	١٢-
عبد الوهاب غلوب	روبرتسن سميث	ديانة الساميين	١٣-
حسن الموهين	جان بيلمان نويل	التحليل النفسى للأدب	١٤-
أشرف رفيق عفيفي	إدوارد لويس سميث	الحركات الفنية	١٥-
بشرفه أحمد عثمان	مارتن برنال	أثنية السوداء (ج١)	١٦-
محمد مصطفى بدوى	فيليب لاركين	مختارات	١٧-
طلعت شاهين	مختارات	الشعر الساسنى فى أمريكا اللاتينية	١٨-
نعيم عطية	جودج سفيريس	الأعمال الشعرية الكاملة	١٩-
يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح	ج. ج. كراوثر	قصة العلم	٢٠-
ماجدة العناني	صمد بهرنجى	خوخة وألف خوخة	٢١-
سيد أحمد على الناصرى	جون أنتيس	مذكرات رحالة عن المصريين	٢٢-
سعید توفيق	هانز جيورج جادامر	تجلى الجميل	٢٣-
بكر عباس	باتريك بارنر	ظلال المستقبل	٢٤-
إبراهيم الدسوقي شتا	مولانا جلال الدين الرومى	مثنوى	٢٥-
أحمد محمد حسين هيكل	محمد حسين هيكل	دين مصر العام	٢٦-
نخبة	مقالات	التنوع البشرى الخلاق	٢٧-
منى أبو سنة	جون لوك	رسالة فى التسامح	٢٨-
بدر الديب	جيمس ب. كارس	الموت والوجود	٢٩-
أحمد فؤاد بليغ	ك. مادهو بانينكار	الوثنية والإسلام (٢ط)	٣٠-
عبد الستار الطوجى وعبد الوهاب غلوب	جان سوفاجيه - كلود كاين	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	٣١-
مصطفى إبراهيم فهمى	ديفيد روس	الانقراض	٣٢-
أحمد فؤاد بليغ	أ. ج. هويكنز	التاريخ الإقتصادى لأفريقيا الغربية	٣٣-
حصه إبراهيم المنيف	روجر آلن	الرواية العربية	٣٤-
خليل كلفت	پول . ب . ديكسون	الأسطورة والحداثة	٣٥-
حياة جاسم محمد	والاس مارتن	نظريات السرد الحديثة	٣٦-
جمال عبد الرحيم	بريجيت شيفر	واحة سيوة وموسيقاها	٣٧-

أنور مغيث	ألن تويرين	نقد الحداثة	٢٨-
منيرة كروان	بيتر والكوت	الإغريق والحسد	٢٩-
محمد عيد إبراهيم	أن سكستون	قصائد حب	٤٠-
عاطف أحمد وإبراهيم تسمى ومحمد ماجد	بيتر جران	ما بعد المركزية الأوروبية	٤١-
أحمد محمود	بنجامين باريز	عالم ماك	٤٢-
المهدى أخريف	أوكتايفيو پاث	اللهب المزدوج	٤٣-
مارلين تادرس	ألدوس هكسلي	بعد عدة أصناف	٤٤-
أحمد محمود	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	التراث المغفور	٤٥-
محمود السيد على	بابلو نيرودا	عشرون قصيدة حب	٤٦-
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج١)	٤٧-
ماهر جويجاتي	قراضوا دوما	حضارة مصر الفرعونية	٤٨-
عبد الوهاب علوب	ه . ت . نوريس	الإسلام في البلقان	٤٩-
محمد برادة وعثمانى الميلاود ويوسف الأشكى	جمال الدين بن الشيخ	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	٥٠-
محمد أبو العطا	داريو بيانوييا وخ . م بينياليستي	مسار الرواية الإسبانية أمريكية	٥١-
لطفى فطيم وعادل دمرداش	ب . نوقاليس . روجسيفيتز ووجر بيل	العلاج النفسى التديمى	٥٢-
مرسى سعد الدين	أ . ف . ألنجتون	الدراما والتعليم	٥٣-
محسن مضليحي	ج . مايكل والتون	المفهوم الإغريقى للمسرح	٥٤-
على يوسف على	جون بولكتهوم	ما وراء العلم	٥٥-
محمود على مكى	فديريكو غرسية لوركا	الأعمال الشعرية الكاملة (ج١)	٥٦-
محمود السيد و ماهر البطوطى	فديريكو غرسية لوركا	الأعمال الشعرية الكاملة (ج٢)	٥٧-
محمد أبو العطا	فديريكو غرسية لوركا	مسرحيتان	٥٨-
السيد السيد سهيم	كارلوس مونيث	المحبرة (مسرحية)	٥٩-
صبرى محمد عبد الفنى	جوهانز إيتين	التصميم والشكل	٦٠-
مراجعة وإشراف : محمد الجوهري	شارلوت سيمور - سميث	موسوعة علم الإنسان	٦١-
محمد خير البقاعى .	رولان بارت	لذة النص	٦٢-
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٢)	٦٣-
رمسيس عوض .	ألان وود	برتراند راسل (سيرة حياة)	٦٤-
رمسيس عوض .	برتراند راسل	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	٦٥-
عبد اللطيف عبد الحلیم	أنطونيو جالا	خمسة مسرحيات أندلسية	٦٦-
المهدى أخريف	فرناندو بيسوا	مختارات	٦٧-
أشرف الصباغ	فالنتين راسبيوتين	نتاشا العجوز وقصص أخرى	٦٨-
أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى	عبد الرشيد إبراهيم	العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	٦٩-
عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد	أوخينيو تشانج رودريجت	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	٧٠-
حسين محمود	داريو فو	السيدة لا تصلح إلا للرمى	٧١-
فؤاد مجلى	ت . س . إليوت	السياسى العجوز	٧٢-
حسن ناظم وعلى حاكم	چين . ب . توميكنز	نقد استجابة القارئ	٧٣-
حسن بيومى	ل . ا . سيمينوفا	صلاح الدين والمماليك فى مصر	٧٤-
أحمد درويش	أندريه موروا	فن التراجم والسير الذاتية	٧٥-
عبد المقصود عبد الكريم	مجموعة من الكتاب	چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	٧٦-

مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	٧٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢)
أحمد محمود ونورا أمين	رونالد روبرتسون	٧٨- العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية
سعيد الفانسي وناصر حلاوي	بوريس أوسبنسكي	٧٩- شعرية التأليف
مكارم الفمري	ألكسندر بوشكين	٨٠- بوشكين عند «نافورة الدموع»
محمد طارق الشرفاوي	بنديكت أندرسن	٨١- الجماعات المتخيلة
محمود السيد علي	ميجيل دي أونامونو	٨٢- مسرح ميجيل
خالد المعالي	غوتفريد بن	٨٣- مختارات
عبد الحميد شبيحة	مجموعة من الكتاب	٨٤- موسوعة الأدب والنقد
عبد الرزاق بركات	صلاح زكي أقطاي	٨٥- منصور الحلاج (مسرحية)
أحمد فتحي يوسف شتا	جمال مير صادقي	٨٦- طول الليل
ماجدة العناني	جلال آل أحمد	٨٧- نون والقلم
إبراهيم الدسوقي شتا	جلال آل أحمد	٨٨- الابتلاء بالتقرب
أحمد زايد ومحمد محيي الدين	أنثوني جيننز	٨٩- الطريق الثالث
محمد إبراهيم مبروك	ميجل دي ثريانس	٩٠- رسم السيف
محمد هناء عبد الفتاح	باربر الاسوستكا	٩١- المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق
نادية جمال الدين	كارلوس ميجيل	٩٢- اساليب ومضامين المسرح الإسباني المعاصر
عبد الوهاب علوب	مايك فيذرستون وسكوت لاش	٩٣- محادثات العولمة
فوزية المشماوي	صمويل بيكيت	٩٤- الحب الأول والصحبة
سرى محمد عبد اللطيف	أنطونيو بويرو بايخو	٩٥- مختارات من المسرح الإسباني
إدوار الخراط	قصص مختارة	٩٦- ثلاث زئبقات ووردة
بشير السباعي	فرنان برودل	٩٧- هوية فرنسا (مج١)
أشرف الصباغ	نخبة	٩٨- الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني
إبراهيم قنديل	ديفيد روبنسون	٩٩- تاريخ السينما العالمية
إبراهيم فتحي	بول هيرست وجراهام تومبسون	١٠٠- مساعلة العولمة
رشيد بنحدر	بيرنار فاليط	١٠١- النص الروائي (تقنيات ومناهج)
عز الدين الكتاني الإدريسي	عبد الكريم الخطيب	١٠٢- السياسة والتسامح
محمد بنيس	عبد الوهاب المؤدب	١٠٣- قبر ابن عربي يليه آباء
عبد الفقار مكاوي	برتولت بريشت	١٠٤- أوبرا ماهوجني
عبد العزيز شيبيل	چيرارچينيت	١٠٥- مدخل إلى النص الجامع
أشرف علي دعودر	ماريا خيسوس روبييرامتي	١٠٦- الأدب الأندلسي
محمد عبد الله الجعدي	نخبة	١٠٧- صورة الفنان في الشعر الأمريكي المعاصر
محمود علي مكي	مجموعة من النقاد	١٠٨- ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي
هاشم أحمد محمد	چون بواوك وعادل درويش	١٠٩- حروب المياه
منى قطان	حسنه بيجوم	١١٠- النساء في العالم النامي
ريهام حسين إبراهيم	فرانسيس هيندسون	١١١- المرأة والجريمة
إكرام يوسف	أرلين علوي ماكلويد	١١٢- الاحتجاج الهادئ
أحمد حسان	سادي پلانت	١١٣- راية التمرد
نسليم مجلى	ول شوينكا	١١٤- مسرحيتا حصاد كونيكي وسكان المستنقع
سمية رمضان	فرچينيا وولف	١١٥- غرفة تخص المرء وحده

- ١١٦- امرأة مختلفة (برية شفيق) سينثيا نلسون
- ١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام ليلى أحمد
- ١١٨- النهضة النسائية فى مصر بث بارون
- ١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق أميرة الأزهرى سنيل
- ١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط ليلى أبو لغد
- ١٢١- الدليل الصغير عن الكتابات العربيات فاطمة موسى
- ١٢٢- نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان جوزيف فوجت
- ١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقتها الدولية نيل ألكسندر وفنادولينا
- ١٢٤- الفجر الكانذب چون جراى
- ١٢٥- التحليل الموسيقى سيدريك ثورب ديفى
- ١٢٦- فعل القراءة ثولمانج إيسر
- ١٢٧- إرهاب صفاء فتحى
- ١٢٨- الألب المقارن سوزان باسنيت
- ١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة ماريا ناولورس أسيس جاروته
- ١٣٠- الشرق يصعد ثانية أندريه جوندر فرانك
- ١٣١- مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى) مجموعة من المؤلفين
- ١٣٢- ثقافة العولمة مايك فينرستون
- ١٣٣- الخوف من المرايا طارق على
- ١٣٤- تشريع حضارة. بارى ج. كيمب
- ١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت ت. س. إليوت
- ١٣٦- فلاحو الباشا كينيث كونو
- ١٣٧- مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية جوزيف مارى مواريه
- ١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والنفث إيفلينا تارونى
- ١٣٩- باريسفيل ريشارد فاچنر
- ١٤٠- حيث تلقى الأنهار هيريت ميسن
- ١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية مجموعة من المؤلفين
- ١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل أ. م. فورستر
- ١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى ديريك لايدار
- ١٤٤- صاحبة اللوكاندة كارلو جولدونى
- ١٤٥- موت أرتيميو كروث كارلوس فوينتس
- ١٤٦- الورقة الحمراء ميچيل دى ليبس
- ١٤٧- خطية الإدانة الطويلة تانكريد دورست
- ١٤٨- القصة القصيرة (النظرية والتقنية) إنريكى أندرسون إمبرت
- ١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس عاطف فضول
- ١٥٠- التجوية الإغريقية روبرت ج. ليتمان
- ١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، ج١) فرنان برويل
- ١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى نخبة من الكتاب
- ١٥٣- غرام الفراغة فيولين فانتويك
- ١٥٤- مدرسة فرانكفورت فيل سليتر
- نهاد أحمد سالم
- منى إبراهيم وهالة كمال
- لميس النقاش
- بإشراف: روف عباس
- نخبة من المترجمين
- محمد الجندى وإيزابيل كمال
- منيرة كروان
- أنور محمد إبراهيم
- أحمد فؤاد بلبح
- سمحة الخولى
- عبد الوهاب علوب
- بشير السباعى
- أميرة حسن نويرة
- محمد أبو العطا وآخرون
- شوقى جلال
- لويس بقطر
- عبد الوهاب علوب
- طلعت الشايب
- أحمد محمود
- ماهر شفيق فريد
- سحر توفيق
- كاميليا صبحى
- وجيه سمعان عبد المسيح
- مصطفى ماهر
- أمل الجبورى
- نعيم عطية
- حسن بيومى
- عدلى السمرى
- سلامة محمد سليمان
- أحمد حسان
- على عبدالرؤف الببسى
- عبدالغفار مكارى
- على إبراهيم منوفى
- أسامة إسبر
- منيرة كروان
- بشير السباعى
- محمد محمد الخطابى
- فاطمة عبدالله محمود
- خليل كلفت

أحمد مرسى	نخبة من الشعراء	الشعر الأمريكى المعاصر	١٥٥-
مى التلمسانى	جى أنبال وآلان وأوبيت فيرمو	المدارس الجمالية الكبرى	١٥٦-
عبدالعزیز بقوش	النظامى الكنججى	خسرو وشيرين	١٥٧-
بشير السباعى	فرنان برودل	هوية فرنسا (مج ٢ ، ٢ج)	١٥٨-
إبراهيم فتحي	ديفيد هوكس	الإيديولوجية	١٥٩-
حسين بيومى	بول إيرليش	آلة الطبيعة	١٦٠-
زيدان عبدالحليم زيدان	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	من المسرح الإسباني	١٦١-
صلاح عبدالعزیز محبوب	يوحنا الأسويى	تاريخ الكنيسة	١٦٢-
بإشراف: محمد الجوهري	جوردين مارشال	موسوعة علم الاجتماع	١٦٣-
نبيل سعد	چان لاکوتير	شامبوليون (حياة من نور)	١٦٤-
سهير المصادقة	أ. ن أفانا سيفا	حكايات اللطاب	١٦٥-
محمد محمود أبو غدير	يشعياهو ليفمان	العلاقات بين التينين والطمانيين فى إسرائيل	١٦٦-
شكرى محمد عياد	رابندراتنا طاغور	فى عالم طاغور	١٦٧-
شكرى محمد عياد	مجموعة من المؤلفين	دراسات فى الأدب والثقافة	١٦٨-
شكرى محمد عياد	مجموعة من المبدعين	إبداعات أدبية	١٦٩-
بسام ياسين رشيد	ميفيل دليبيس	الطريق	١٧٠-
هدى حسين	قرانك بيجو	وضع حد	١٧١-
محمد محمد الخطابى	مختارات	حجر الشمس	١٧٢-
إمام عبد الفتاح إمام	ولتر ت. ستيس	معنى الجمال	١٧٣-
أحمد محمود	ايليس كاشمور	صناعة الثقافة السوداء	١٧٤-
وجيه سمعان عبد المسيح	لورينزو فيلشس	التلفزيون فى الحياة اليومية	١٧٥-
جلال البنا	توم تيفتبرج	نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	١٧٦-
حصه إبراهيم المنيف	هنرى تروايا	أنطون تشيخوف	١٧٧-
محمد حمدى إبراهيم	نخبة من الشعراء	مختارات من الشعر اليونانى الحديث	١٧٨-
إمام عبد الفتاح إمام	أيسوب	حكايات أيسوب	١٧٩-
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	قصة جاويد	١٨٠-
محمد يحيى	فنسنت ب. ليتش	النقد الأدبى الأمريكى	١٨١-
ياسين طه حافظ	و.ب. بيتس	العنف والنبوة	١٨٢-
فتحي العشرى	رينيه چيلسون	چان كوكتو على شاشة السينما	١٨٣-
دسوقى سعيد	هانز إبندورفر	القاهرة... حاملة لا تنام	١٨٤-
عبد الوهاب علوب	توماس تومسن	أسفار العهد القديم	١٨٥-
إمام عبد الفتاح إمام	ميخائيل إنوود	معجم مصطلحات هيجل	١٨٦-
محمد علاء الدين منصور	بُردج علوى	الأرضة	١٨٧-
بدر النيب	الفين كرتان	موت الأدب	١٨٨-
سعيد الفانمى	پول دى مان	العمى والبصيرة	١٨٩-
محسن سيد فرجاني	كونفوشيوس	محاورات كونفوشيوس	١٩٠-
مصطفى حجازى السيد	الحاج أبو بكر إمام	الكلام رأسمال	١٩١-
محمود سلامة علاوى	زين العابدين المراغى	سياحت نامه إبراهيم بك (١ج)	١٩٢-
محمد عبد الواحد محمد	بيتر أبراهامز	عامل المتجم	١٩٣-

- ١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكي مجموعة من النقاد
- ١٩٥- شتاء ٨٤ إسماعيل فصيح
- ١٩٦- المهلة الأخيرة فالتين راسبوتين
- ١٩٧- الفاروق شمس العلماء شبلى النعماني
- ١٩٨- الاتصال الجماهيري ادوين إمري وآخرون
- ١٩٩- تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية يعقوب لنداوى
- ٢٠٠- ضحايا التنمية جيرمى سيبيروك
- ٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة جوزايا رويس
- ٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٤) رينيه ويليك
- ٢٠٣- الشعر والشاعرية الطاف حسين حالى
- ٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم زلمان شاناز
- ٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات لوجى لوقا كافاللى- سفورزا
- ٢٠٦- الهولوية تصنع علماً جديداً جيمس جلايك
- ٢٠٧- ليل أفريقي رامون خوتاسنديز
- ٢٠٨- شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي دان أوريان
- ٢٠٩- السرد والمسرح مجموعة من المؤلفين
- ٢١٠- مثنويات حكيم سنائى سنائى الغزنوى
- ٢١١- فرديناند نوسوميرر جوناثان كلر
- ٢١٢- قصص الأمير مرزيان مرزيان بن رستم بن شروين
- ٢١٣- مصر منذ قدم نابليون حتى رحيل ميدانامر ريمون فلادر
- ٢١٤- قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع أنتونى جيندز
- ٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢) زين العابدين المراغى
- ٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم مجموعة من المؤلفين
- ٢١٧- مسرحيتان طليعيتان ص. بيكيت
- ٢١٨- لعبة الحجلة (رايولا) خوليو كورتازان
- ٢١٩- بقايا اليوم كازو ايشجورد
- ٢٢٠- الهولوية في الكرن بارى باركر
- ٢٢١- شعرية كفاى جريجورى جوزدانييس
- ٢٢٢- فرانز كافكا رونالد جراى
- ٢٢٣- العلم في مجتمع حر بول فيرابنر
- ٢٢٤- دمار يوغسلافيا برانكا ماجاس
- ٢٢٥- حكاية غريق جابرييل جارتيا ماركت
- ٢٢٦- أرض النساء وقصائد أخرى ديفيد هويت لورانس
- ٢٢٧- المسرح الإسباني في القرن السابع عشر موسى مارديا ديف بوركى
- ٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن جانيت وولف
- ٢٢٩- مازق البطل الوحيد نورمان كيجان
- ٢٣٠- عن الذباب والفران والبشر فرانسواز جاكوب
- ٢٣١- الدرافيل خايمى سالوم بيدال
- ٢٣٢- ما بعد المعلومات توم ستينز
- ماهر شفيق فريد
- محمد علاء الدين منصور
- أشرف الصباغ
- جلال السعيد الحفناوى
- إبراهيم سلامة إبراهيم
- جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد اللطيف حماد
- فخرى لبيب
- أحمد الأنصارى
- مجاهد عبد المنعم مجاهد
- جلال السعيد الحفناوى
- أحمد محمود هويدى
- أحمد مستجير
- على يوسف على
- محمد أبو العطا
- محمد أحمد صالح
- أشرف الصباغ
- يوسف عبد الفتاح فرج
- محمود حمدى عبد الغنى
- يوسف عبدالفتاح فرج
- سيد أحمد على الناصرى
- محمد محمود محى الدين
- محمود سلامة علاوى
- أشرف الصباغ
- نادية البنهاوى
- على إبراهيم منوفى
- طلعت الشايب
- على يوسف على
- رفعت سلام
- نسيم مجلى
- السيد محمد نفادى
- منى عبدالظاهر إبراهيم
- السيد عبدالظاهر السيد
- طاهر محمد على البربرى
- السيد عبدالظاهر عبدالله
- مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
- أمير إبراهيم العمري
- مصطفى إبراهيم فهمى
- جمال عبدالرحمن
- مصطفى إبراهيم فهمى

طلعت الشابب	أرثر هومان	فكرة الاضمحلال	٢٣٣-
فؤاد محمد عكود	ج. سينسر تريمنجهام	الإسلام فى السودان	٢٣٤-
إبراهيم الدسوقي شتا	مولانا جلال الدين الرومى	ديوان شمس تبريزى (ج١)	٢٣٥-
أحمد الطيب	ميشيل تود	الولاية	٢٣٦-
عنايات حسين طلعت	روين فيرين	مصر أرض الوادى	٢٣٧-
ياسر محمد جادالله وعمرى مديولى أحمد	الانكاد	العولة والتحرير	٢٣٨-
نادية سليمان حافظ وايهاب صلاح فايق	جيلرافر - رايوخ	العربى فى الأدب الإسرائيلى	٢٣٩-
صلاح عبدالعزيز محجوب	كامى حافظ	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	٢٤٠-
ابنسام عبدالله سعيد	ج . م كويتز	فى انتظار البرابرة	٢٤١-
صبرى محمد حسن عبدالنبي	وايام إميسون	سبعة أنماط من الغموض	٢٤٢-
على عبدالرؤف اليمى	ليفى بروفنسال	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	٢٤٣-
نادية جمال الدين محمد	لاورا إسكيبيل	الفلان	٢٤٤-
توفيق على منصور	إليزابيتا آديس	نساء مقاتلات	٢٤٥-
على إبراهيم منوفى	جابريل جارتيا ماركث	مختارات قصصية	٢٤٦-
محمد طارق الشراقوى	والتر إرميريست	الثقافة الجماهيرية والحدثة فى مصر	٢٤٧-
عبداللطيف عبدالحليم	أنطونيو جالا	حقول عدن الخضراء	٢٤٨-
رفعت سلام	دراجو شتامبوك	لغة التمزق	٢٤٩-
ماجدة محسن أباطة	دومنيك فينيك	علم اجتماع العلوم	٢٥٠-
بإشراف: محمد الجوهري	جوردين مارشال	موسوعة علم الاجتماع (ج٢)	٢٥١-
على بدران	مارجو بدران	راشادات الحركة النسوية المصرية	٢٥٢-
حسن بيومى	ل. ا. سيميوتفا	تاريخ مصر الفاطمية	٢٥٣-
إمام عبد الفتاح إمام	ديف روينسون وجودى جروفز	الفلسفة	٢٥٤-
إمام عبد الفتاح إمام	ديف روينسون وجودى جروفز	أفلاطون	٢٥٥-
إمام عبد الفتاح إمام	ديف روينسون وكريس جرات	ديكارت	٢٥٦-
محمود سيد أحمد	وايم كلى رايت	تاريخ الفلسفة الحديثة	٢٥٧-
عبادة كُحيلة	سير أنجوس فريزر	الغجر	٢٥٨-
فاروجان كانانجيان	اقلام مختلفة	مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	٢٥٩-
بإشراف: محمد الجوهري	جوردين مارشال	موسوعة علم الاجتماع (ج٢)	٢٦٠-
إمام عبد الفتاح إمام	زكى نجيب محمود	رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	٢٦١-
محمد أبو العطا	إدوارد مندوتا	مدينة المعجزات	٢٦٢-
على يوسف على	چون جرين	الكشف عن حافة الزمن	٢٦٣-
لويس عوض	هوراس وشلى	إبداعات شعرية مترجمة	٢٦٤-
لويس عوض	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	روايات مترجمة	٢٦٥-
عادل عبدالمتعم سويلم	جلال آل أحمد	مدير المدرسة	٢٦٦-
بدر الدين عرودىكى	ميلان كونديرا	فن الرواية	٢٦٧-
إبراهيم الدسوقي شتا	مولانا جلال الدين الرومى	ديوان شمس تبريزى (ج٢)	٢٦٨-
صبرى محمد حسن	وليم چيفود بالجريف	وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج١)	٢٦٩-
صبرى محمد حسن	وايم چيفود بالجريف	وسط الجزير العربية وشرقها (ج٢)	٢٧٠-
شوقى جلال	توماس سى. باترسون	الحضارة الفريية	٢٧١-

إبراهيم سلامة	س. س. والترز	الأديرة الأثرية في مصر	٢٧٢-
عنان الشهواوى	جوان آر. لوك	الاستعمار والثورة في الشرق الأوسط	٢٧٣-
محمود على مكى	رومولو جلاجوس	السيدة باريارا	٢٧٤-
ماهر شفيق فريد	أقلام مختلفة	ت. س. إليث شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	٢٧٥-
عبد القادر التمساني	فرانك جوتيران	فنون السينما	٢٧٦-
أحمد فوزى	بريان فورد	الجنينات: الصراع من أجل الحياة	٢٧٧-
ظريف عبدالله	إسحق عظيموف	البدائيات	٢٧٨-
طلعت الشايب	ف. س. سوندرز	الحرب الباردة الثقافية	٢٧٩-
سمير عبدالحميد	بريم شند وآخرون	من الأدب الهندي الحديث والمعاصر	٢٨٠-
جلال الحفناوى	مولانا عبد الطيم شرر الكهنوى	الفردوس الأعلى	٢٨١-
سمير حنا صادق	لويس وليبرت	طبيعة العلم غير الطبيعية	٢٨٢-
على اليمبي	خوان رولفو	السهل يحترق	٢٨٣-
أحمد عثمان	يوريبيندس	هرقل مجنوناً	٢٨٤-
سمير عبد الحميد	حسن نظامى	رحلة الخواجة حسن نظامى	٢٨٥-
محمود سلامة علاوى	زين العابدين المرأغى	سياحات نامه إبراهيم بك (ج٢)	٢٨٦-
محمد يحيى وآخرون	انتونى كتج	الثقافة والعولمة والنظام العالمى	٢٨٧-
ماهر البطوطى	ديفيد لودج	الفن الروائى	٢٨٨-
محمد نور الدين عبدالمنعم	أبو نجم أحمد بن قوص	ديوان منجوهري الدامغانى	٢٨٩-
أحمد زكريا إبراهيم	جورج موتان	علم اللغة والترجمة	٢٩٠-
السيد عبد الظاهر	فرانشسكو رويس رامون	المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج١)	٢٩١-
السيد عبد الظاهر	فرانشسكو رويس رامون	المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج٢)	٢٩٢-
نخبة من المترجمين	روجر آلن	مقدمة للأدب العربى	٢٩٣-
رجاء ياقوت صالح	بوالو	فن الشعر	٢٩٤-
بدر الدين حب الله الديب	جوزيف كامبل	سلطان الأسطورة	٢٩٥-
محمد مصطفى بدوى	وليم شكسبير	مكبث	٢٩٦-
ماجدة محمد أنور	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوانى	فن النحو بين اليونانية والسريانية	٢٩٧-
مصطفى حجازى السيد	أبو بكر تفتاوا بليوه	مأساة العبيد	٢٩٨-
هاشم أحمد فؤاد	جين ل. ماركس	ثورة في التكنولوجيا الحيوية	٢٩٩-
جمال الجزيرى وبهاء جامين وإيزابيل كمال	لويس عوض	أسطورة بروتشوس في الأدب الإنجليزي والفرنسي (ج١)	٣٠٠-
جمال الجزيرى و محمد الجندى	لويس عوض	أسطورة بروتشوس في الأدب الإنجليزي والفرنسي (ج٢)	٣٠١-
إمام عبد الفتاح إمام	جون هيتون وجردى جروفز	فنجنشستين	٣٠٢-
إمام عبد الفتاح إمام	جين هوب ويورن فان لون	بوذا	٣٠٣-
إمام عبد الفتاح إمام	ريوس	ماركس	٣٠٤-
صلاح عبد الصبور	كروزيو مالابارته	الجلد	٣٠٥-
نبيل سعد	چان فرانسوا ليوتار	الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ	٣٠٦-
محمود محمد أحمد	ديفيد بايينو	الشعور	٣٠٧-
مدوح عبد المنعم أحمد	ستيف جونز	علم الوراثة	٣٠٨-
جمال الجزيرى	أنجوس چيلاتى	الذهن والمخ	٣٠٩-
محيى الدين محمد حسن	ناجى هيد	يونج	٣١٠-

فاطمة إسماعيل	كولنجويد	مقال في المنهج الفلسفي	٢١١-
أسعد حليم	وليم دي بوزيز	روح الشعب الأسود	٢١٢-
عبدالله الجعدي	خاير بيان	أمثال فلسطينية	٢١٣-
هويدا السباعي	جينس مينيك	الفن كدم	٢١٤-
كاميليا صبحي	ميشيل بروندينو	جرامشي في العالم العربي	٢١٥-
نسيم مجلى	آ.ف. ستون	محاكمة سقراط	٢١٦-
أشرف الصياغ	شير لايموفا- زنيكين	بلا غد	٢١٧-
أشرف الصياغ	نخبة	الأدب الروسي في السنوات العشر الأخيرة	٢١٨-
حسام نايل	جايتير ياسيففاك وكستوفر نوريس	صور دريدا	٢١٩-
محمد علاء الدين منصور	مؤلف مجهول	لمعة السراج في حضرة التاج	٢٢٠-
نخبة من المترجمين	ليفى برو فنسال	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج ١)	٢٢١-
خالد مفلح حمزة	ديليو يوجين كلينياور	وجهات غربية حديثة في تاريخ الفن	٢٢٢-
هانم سليمان	تراث يوناني قديم	فن الساتورا	٢٢٣-
محمود سلامة علاوى	أشرف أسدى	اللعب بالناثر	٢٢٤-
كرستين يوسف	فيليب بوسان	عالم الآثار	٢٢٥-
حسن صقر	جورجين هابرماس	المعرفة والمصلحة	٢٢٦-
توفيق على منصور	نخبة	مختارات شعرية مترجمة (ج ١)	٢٢٧-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	يوسف وزليخا	٢٢٨-
محمد عبد إبراهيم	تد هيوز	رسائل عبد الميلاد	٢٢٩-
سامى صلاح	مارفن شيرد	كل شيء عن التمثيل الصامت	٢٣٠-
سامية نياپ	ستيفن جراى	عندما جاء السردين	٢٣١-
على إبراهيم منوفى	نخبة	القصة القصيرة في إسبانيا	٢٣٢-
بكر عباس	نبيل مطر	الإسلام في بريطانيا	٢٣٣-
مصطفى فهمى	أرثر.س. كلارك	لقطات من المستقبل	٢٣٤-
فتحى العشرى	ناتالى ساروت	عصر الشك	٢٣٥-
حسن صابر	نصوص قديمة	متون الأهرام	٢٣٦-
أحمد الأنصارى	جوزايا رويس	فلسفة الولاء	٢٣٧-
جلال السعيد الحقتارى	نخبة	نظرات حائرة (وتخصص أخرى من الهند)	٢٣٨-
محمد علاء الدين منصور	على أصغر حكمت	تاريخ الأدب في إيران (ج ٢)	٢٣٩-
فخرى لبيب	بيرش بييريوجلو	اضطراب في الشرق الأوسط	٢٤٠-
حسن حلمى	راينر ماريا رلك	قصائد من رلك	٢٤١-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	سلامان وأيسال	٢٤٢-
سمير عبد ربه	نادين جورديمر	العالم البرجوازي الزائل	٢٤٣-
سمير عبد ربه	بيتر بلانجوه	الموت في الشمس	٢٤٤-
يوسف عبد الفتاح فرج	بونه ندائى	الركض خلف الزمن	٢٤٥-
جمال الجزيرى	رشاد رشدى	سحر مصر	٢٤٦-
بكر الطور	جان كوكتو	الصبية الطائشون	٢٤٧-
عبدالله أحمد إبراهيم	محمد فؤاد كويريلى	المتصورة الأولى في الأدب التركي (ج ١)	٢٤٨-
أحمد عمر شاهين	آرثر والدرون وآخرون	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	٢٤٩-

٢٥٠-	بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	عطية شحاتة
٢٥١-	مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصاري
٢٥٢-	قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٢٥٣-	الفن الإسلامي في الأندلس (الزخرفة الهندسية)	باسيليو بابون مالدوتاند	على إبراهيم منوفى
٢٥٤-	الفن الإسلامي في الأندلس (الزخرفة النباتية)	باسيليو بابون مالدوتاند	على إبراهيم منوفى
٢٥٥-	التيارات السياسية في إيران	حجت مرتضى	محمود سلامة علاوى
٢٥٦-	الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعي
٢٥٧-	متون هيرميس	نصوص قديمة	عمر الفاروق عمر
٢٥٨-	أمثال الهوسا العامة	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٥٩-	محاورات بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٢٦٠-	أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلى الشريبنى
٢٦١-	التصحیح: التهديد والمجابهة	ألان جرينجر	عاطف معتمد وأمال شاور
٢٦٢-	تلميذ باينبيرج	هاينرش شيبورال	سيد أحمد فتح الله
٢٦٣-	حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	صبرى محمد حسن
٢٦٤-	حدائة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٢٦٥-	سام باريس	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٢٦٦-	نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٢٦٧-	القلم الجريء	نخبة	البراق عبدالهادى رضا
٢٦٨-	المصطلح السردى	جيرالد برنس	عابد خزندار
٢٦٩-	المرأة في أدب نجيب محفوظ	فوزية العشموى	فوزية العشموى
٢٧٠-	الفن والحياة في مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٢٧١-	المنصوطة الأولى في الأدب التركى (ج٢)	محمد فؤاد كويريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٧٢-	عاش الشباب	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٢٧٣-	كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٢٧٤-	اليوم السادس	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٢٧٥-	الخلود	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٢٧٦-	الغضب وأحلام السنين	نخبة	إدوار الخراط
٢٧٧-	تاريخ الأدب في إيران (ج١)	على أصغر حكمت	محمد علاء الدين منصور
٢٧٨-	المسافر	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج
٢٧٩-	ملك في الحقيقة	سنيل بات	جمال عبدالرحمن
٢٨٠-	حديث عن الضسارة	جونتر جراس	شيرين عبدالسلام
٢٨١-	أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رانيا إبراهيم يوسف
٢٨٢-	تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	أحمد محمد نادى
٢٨٣-	هدية الحجاز	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨٤-	القصص التي يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
٢٨٥-	مشتري العشق	محمد على بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
٢٨٦-	دفاعاً عن التاريخ الألبى النسوى	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
٢٨٧-	أغنيات وسوناتات	جون دن	بهاء چاهين
٢٨٨-	مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور

سمير عبدالحميد إبراهيم	نخبة	من الأدب الباكستاني المعاصر	٢٨٩-
عثمان مصطفى عثمان	نخبة	الأرشيفات والمدن الكبرى	٢٩٠-
منى النوروى	مايف بينشى	الحافلة اليلكية	٢٩١-
عبداللطيف عبدالحليم	نخبة	مقامات ورسائل أندلسية	٢٩٢-
زينب محمود الخضيرى	ندوة لويس ماسينيون	فى قلب الشرق	٢٩٣-
هاشم أحمد محمد	بول ديفيز	القوى الأربعة الأساسية فى الكون	٢٩٤-
سليم حمدان	إسماعيل فصيح	ألام سياوش	٢٩٥-
محمود سلامة علاوى	تقى نجارى راد	السافاك	٢٩٦-
إمام عبدالفتاح إمام	لورانس جين	نيثشه	٢٩٧-
إمام عبدالفتاح إمام	فيليب تودى	سارتر	٢٩٨-
إمام عبدالفتاح إمام	ديفيد ميروفيتس	كامى	٢٩٩-
باهر الجوهري	مشيائيل إنده	مومو	٤٠٠-
ممدوح عبد المنعم	زيادون ساربر	الرياضيات	٤٠١-
ممدوح عبدالمنعم	ج. ب. ماك ايفوى	هوكنج	٤٠٢-
عماد حسن بكر	توبور شتورم	ربة المطر والملابس تصنع الناس	٤٠٣-
ظبية خميس	ديفيد إبرام	تعويذة الحسى	٤٠٤-
حمادة إبراهيم	أندريه جيد	إيزابيل	٤٠٥-
جمال عبد الرحمن	مانويلا مانتاناريس	المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	٤٠٦-
طلعت شاهين	أقلام مختلفة	الأدب الإسباني المعاصر بقلم كتابه	٤٠٧-
عنان الشهاوى	جوان فوشركنج	معجم تاريخ مصر	٤٠٨-
إلهامى عمارة	برتراند راسل	انتصار السعادة	٤٠٩-
الزوارى بفترة	كارل بوبر	خلاصة القرن	٤١٠-
أحمد مستجير	جينيقر أكرمان	همس من الماضى	٤١١-
نخبة	ليفى بروفنسال	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ٣)	٤١٢-
محمد البخارى	ناظم حكمت	أغنيات المنفى	٤١٣-
أمل الصبان	باسكال كانافوا	الجمهورية العالمية للأدب	٤١٤-
أحمد كامل عبدالرحيم	فريدريش دورنيماث	صورة كوكب	٤١٥-
مصطفى بدوى	أ. أ. رتشاردز	مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	٤١٦-
مجاهد عبدالمنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج ٥)	٤١٧-
عبد الرحمن الشيخ	جين هاثواى	سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	٤١٨-
نسيم مجلى	جون ماير	العصر الذهبى للإسكندرية	٤١٩-
الطيب بن رجب	فولتير	مكرو ميچاس	٤٢٠-
أشرف محمد كيلانى	روى متحدة	الولاء والقيادة	٤٢١-
عبدالله عبدالرازق إبراهيم	نخبة	رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج ١)	٤٢٢-
وحيد النقاش	نخبة	إسرامات الرجل الطيف	٤٢٣-
محمد علاه الدين منصور	نور الدين عبدالرحمن الجامى	لوائح الحق ولوائح العشق	٤٢٤-
محمود سلامة علاوى	محمود طلوعى	من طاووس إلى فرح	٤٢٥-
محمد علاه الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب	نخبة	الخفافيش وقصص أخرى	٤٢٦-
ثرىا شلىى	باى إنكلان	بانديراس الطاغية	٤٢٧-

محمد هوثك	محمد هوثك	الخزائن الخفية	٤٢٨-
ليود سينسر وأندرجي كروز	إمام عبدالفتاح إمام	هيجل	٤٢٩-
كرستوفر وانت وأندرجي كليومفسكي	إمام عبدالفتاح إمام	كانط	٤٣٠-
كريس هوروكس وزودان جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام	فوكو	٤٣١-
باتريك كيري وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام	ماكيافللي	٤٣٢-
ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدي الجابري	جويس	٤٣٣-
دونكان هيث وچودن بورهام	عصام حجازي	الرومانسية	٤٣٤-
نيكولاس نديرج	ناجي رشوان	توجهات ما بعد الحداثة	٤٣٥-
فردريك كويلستون	إمام عبدالفتاح إمام	تاريخ الفلسفة (مج ١)	٤٣٦-
شبلبي التعماني	جلال السعيد الحفناوي	رحالة هندي في بلاد الشرق	٤٣٧-
إيمان ضياء الدين بيبيرس	عايدة سيف الدولة	بطلات وضحايا	٤٣٨-
صدر الدين عيني	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب	موت المرابي	٤٣٩-
كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوي	قواعد اللهجات العربية	٤٤٠-
أرونداتي روي	فخرى لبيب	رب الأشياء الصغيرة	٤٤١-
فوزية أسعد	ماهر جويجاتي	حتشيسوت (المرأة الفرعونية)	٤٤٢-
كيس فرستينغ	محمد طارق الشرقاوي	اللغة العربية	٤٤٣-
لاوريت سيجورنه	صالح علماني	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	٤٤٤-
برويرز ناتل خانلري	محمد محمد يونس	حول وزن الشعر	٤٤٥-
ألكسندر كركيرن وجيفري سانت كلير	أحمد محمود	التحالف الأسود	٤٤٦-
ج. پ. ماك إيغوي	ممدوح عبدالمنعم	نظرية الكم	٤٤٧-
ديلان إيفانز وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم	علم نفس التطور	٤٤٨-
نخبة	جمال الجزيري	الحركة النسائية	٤٤٩-
صوفيا فوكا وريبيكا رايت	جمال الجزيري	ما بعد الحركة النسائية	٤٥٠-
ريتشارد أوزيرون ويورن فان لوزن	إمام عبد الفتاح إمام	الفلسفة الشرقية	٤٥١-
ريتشارد إيجناتري وأوسكار زاريت	محيي الدين مزيد	لينين والثورة الروسية	٤٥٢-
جان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	٤٥٣-
رينيه بريدال	سوزان خليل	خمسون عاماً من السينما الفرنسية	٤٥٤-
فردريك كويلستون	محمود سيد أحمد	تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	٤٥٥-
مريم جعفرى	هويدا عزت محمد	لا تتسنى	٤٥٦-
سوزان مولر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام	النساء في الفكر السياسي الغربي	٤٥٧-
مرثيدس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن	الموريسكيون الأندلسيون	٤٥٨-
توم تيتنبرج	جلال البنا	نحو مفهوم لانتصايدات الموارد الطبيعية	٤٥٩-
ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام	الفاشية والنازية	٤٦٠-
داريان ليدر وجودي جروفز	إمام عبدالفتاح إمام	لكأن	٤٦١-
عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى	طه حسين من الأزهر إلى السوريين	٤٦٢-
ويليام بلوم	كمال السيد	الدولة المارقة	٤٦٣-
مايكل بارنتي	حصه إبراهيم المنيف	ديمقراطية للقلّة	٤٦٤-
لويس جنزيرج	جمال الرفاعي	قصص اليهود	٤٦٥-
فيولن فانويك	فاطمة محمود	حكايات حب وبطولات فرعونية	٤٦٦-

ربيع وهبة	ستيفين بيلو	التفكير السياسي	٤٦٧-
أحمد الأنصاري	جوزايا رويس	روح الفلسفة الحديثة	٤٦٨-
مجدى عبدالرازق	نصوص حبشية قديمة	جلال الملوك	٤٦٩-
محمد السيد التنة	نخبة	الأراضى والجودة البيئية	٤٧٠-
عبد الله عبد الرازق إبراهيم	نخبة	رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج٢)	٤٧١-
سليمان العطار	ميجيل دى ثريانتس سايدرا	دون كيخوتي (القسم الأول)	٤٧٢-
سليمان العطار	ميجيل دى ثريانتس سايدرا	دون كيخوتي (القسم الثاني)	٤٧٣-
سهام عبدالسلام	بام موريس	الأدب والنسوية	٤٧٤-
عادل هلال عناني	فرجينيا دانيلسون	صوت مصر: أم كلثوم	٤٧٥-
سحر توفيق	ماريلين بوث	أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسي	٤٧٦-
أشرف كيلاني	هيلدا هوخام	تاريخ الصين	٤٧٧-
عبد العزيز حمدي	ليوشيه شنغ و لى شى دونج	الصين والولايات المتحدة	٤٧٨-
عبد العزيز حمدي	لاوشه	المقهى (مسرحية صينية)	٤٧٩-
عبد العزيز حمدي	كو مو روا	تساي ون جي (مسرحية صينية)	٤٨٠-
رضوان السيد	روى متحدة	عبادة النبي	٤٨١-
فاطمة محمود	روبير جاك تيبو	موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	٤٨٢-
أحمد الشامي	سارة چامبل	النسوية وما بعد النسوية	٤٨٣-
رشيد بنحو	هانسن روبييرت ياروس	جمالية التفكي	٤٨٤-
سمير عبدالحميد إبراهيم	نذير أحمد الدهلوى	التوبة (رواية)	٤٨٥-
عبدالحليم عبدالغنى رجب	يان أسمن	الذاكرة الحضارية	٤٨٦-
سمير عبدالحميد إبراهيم	رفيع الدين المراد أبادى	الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	٤٨٧-
سمير عبدالحميد إبراهيم	نخبة	الحب الذى كان وقصائد أخرى	٤٨٨-
محمود رجب	هسزل	هسزل: الفلسفة علماً دقيقاً	٤٨٩-
عبد الوهاب علوب	محمد قادري	أسعار البيغاء	٤٩٠-
سمير عبد ربه	نخبة	نصيرن قصصية من روائع الأدب الأفريقى	٤٩١-
محمد رفعت عواد	جى فارجيت	محمد على مؤسس مصر الحديثة	٤٩٢-
محمد صالح الضالع	هارولد بالمر	خطابات إلى طالب الصوتيات	٤٩٣-
شريف الصيغى	نصوص مصرية قديمة	كتاب الموتى (الخروج فى النهار)	٤٩٤-
حسن عبد ربه المصرى	إدوارد تيفان	اللوى	٤٩٥-
نخبة	إكوانو بانولى	الحكم والسياسة فى أفريقيا (ج١)	٤٩٦-
مصطفى رياض	نادية العلى	العطمانية والتنوع والنوثة فى الشرق الأوسط	٤٩٧-
أحمد على بدوى	جويدث تاكر ومارجريت مريودن	النساء والتنوع فى الشرق الأوسط الحديث	٤٩٨-
فيصل بن خضراء	نخبة	تقاطعات: الأمة والمجتمع والجنس	٤٩٩-
طلعت الشايب	تيتز رويكى	فى طفولتى (دراسة فى السيرة الذاتية العربية)	٥٠٠-
سحر فراچ	أرثر جواد هامر	تاريخ النساء فى الغرب (ج١)	٥٠١-
هالة كمال	هدى الصدة	أصوات بديلة	٥٠٢-
محمد نور الدين عبدالمنعم	نخبة	مختارات من الشعر الفارسي الحديث	٥٠٣-
إسماعيل المصدق	مارتن هايدجر	كتابات أساسية (ج١)	٥٠٤-
إسماعيل المصدق	مارتن هايدجر	كتابات أساسية (ج٢)	٥٠٥-

عبد الحميد فهمى الجمال	آن تيلر	ربما كان قدساً	٥٠٦-
شوقى فهمى	بيتر شيفر	سيدة الماضى الجميل	٥٠٧-
عبدالله أحمد إبراهيم	عبدالباقي جلبنارلى	المولوية بعد جلال الدين الرومى	٥٠٨-
قاسم عبده قاسم	أنم صبرة	الفقر والإحسان فى عهد سلاطين المماليك	٥٠٩-
عبدالرازق عيد	كارلو جولونوى	الأرملة المأكورة	٥١٠-
عبد الحميد فهمى الجمال	آن تيلر	كوكب مرقع	٥١١-
جمال عبد الناصر	تيموثى كوريجان	كتابة النقد السينمائى	٥١٢-
مصطفى إبراهيم فهمى	تيد أنتون	العلم الجسور	٥١٢-
مصطفى بيومى عبد السلام	چونثان كوار	مدخل إلى النظرية الأدبية	٥١٤-
فدوى مالطى دوجلاس	فدوى مالطى دوجلاس	من التقليد إلى ما بعد الحدائث	٥١٥-
صبرى محمد حسن	آرنولد واشنطن وويونا باوندى	إرادة الإنسان فى شفاء الإيمان	٥١٦-
سمير عبد الحميد إبراهيم	نخبة	نقش على الماء وقصص أخرى	٥١٧-
هاشم أحمد محمد	إسحق عظيموف	استكشاف الأرض والكون	٥١٨-
أحمد الأنصارى	جوزايا رويس	محاضرات فى المثالية الحديثة	٥١٩-
أمل الصبان	أحمد يوسف	الولع بمصر من الحلم إلى المشروع	٥٢٠-
عبدالوهاب بكر	آرثر جولد سميث	قاموس تراجم مصر الحديثة	٥٢١-
على إبراهيم منوفى	أميركو كاسترو	إسبانيا فى تاريخها	٥٢٢-
على إبراهيم منوفى	باسيليو بابون مالدونادو	الفن الطليطلى الإسلامى والمجدن	٥٢٣-
محمد مصطفى بدوى	وايم شكسبير	الملك لير	٥٢٤-
نادية رفعت	دنبس جونسون وزيفز	موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	٥٢٥-
محمى الدين مزيد	ستيفن كرويل ووايم رانكين	علم السياسة البيئية	٥٢٦-
جمال الجزيرى	ديفيد زين ميروفيتس وروبرت كرمب	كافكا	٥٢٧-
جمال الجزيرى	طارق على وغل إيفانز	تروتسكى والماركسية	٥٢٨-
حازم محفوظ وحسين نجيب المصرى	محمد إقبال	بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	٥٢٩-
عمر الفاروق عمر	رينيه جينو	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	٥٣٠-
صفاء فتحى	چاك لريدا	ما الذى حدث فى «حدث» ١١ سبتمبر؟	٥٣١-
بشير السباعى	هنرى لورنس	المغامر والمستشرق	٥٣٢-
محمد الشوقاوى	سوزان جاس	تلم اللغة الثانية	٥٣٣-
حمادة إبراهيم	سيفرين لوبا	الإسلاميون الجزائريون	٥٣٤-
عبد العزيز بقوش	نظامى الكنجوى	مخزن الأسرار	٥٣٥-
شوقى جلال	صمويل هنتجتون	الثقافات وقيم التقدم	٥٣٦-
عبدالغفار مكارى	نخبة	للحب والحرية	٥٣٧-
محمد الحيدى	كيت دانيال	الفن والأخر فى قصص يوسف الشارونى	٥٣٨-
محسن مصيلحى	كاريل تشرشل	خمس مسرحيات قصيرة	٥٣٩-
روف عباس	السير رونالد ستورس	توجهات بريطانية - شرقية	٥٤٠-
مروة ذقى	خوان خوسيه مياس	هى تخيل وهلاوس أخرى	٥٤١-
نديم عطية	نخبة	قصص مختارة من الألب اليونانى الحديث	٥٤٢-
وفاء عبدالقادر	باتريك بروجان وكريس جرات	السياسة الأمريكية	٥٤٣-
حمدي الجابرى	نخبة	ميلانى كلاين	٥٤٤-

عزت عامر	فرانسييس كريك	٥٤٥- يا له من سباق محموم
توفيق على منصور	ت. ب. وايزمان	٥٤٦- ريموس
جمال الجزيري	فيليب ثودي وأن كورس	٥٤٧- بارت
حمدي الجابري	ريتشارد أوزيرين ويورن فان لون	٥٤٨- علم الاجتماع
جمال الجزيري	بول كويلي وليتاجانز	٥٤٩- علم العلامات
حمدي الجابري	نيك جروم وييرو	٥٥٠- شكسبير
سمحة الخولي	سايمون ماندي	٥٥١- الموسيقى والعولة
علي عبد الروف البعبي	ميجيل دي ثريانتس	٥٥٢- قصص مثالية
رجاء ياقوت	دانيال لوقرس	٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسي الحديث والمعاصر
عبدالسميع عمر زين الدين	عفاف لطفي السيد مارسوه	٥٥٤- مصر في عهد محمد علي
أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالي	اناتولي أوتكين	٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادي والعشرين
حمدي الجابري	كريس موروكس وزودان جيفتك	٥٥٦- جان بودريار
إمام عبدالفتاح إمام	ستوارت هود وجراهام كرولي	٥٥٧- الماركيز دي ساد
إمام عبدالفتاح إمام	زيودين ساردارويورين فان لون	٥٥٨- الدراسات الثقافية
عبدالحى أحمد سالم	تشا تشاجي	٥٥٩- الماس الزائف
جلال السعيد الحفناوي	نخبة	٥٦٠- مصلصة الجرس
جلال السعيد الحفناوي	محمد إقبال	٥٦١- جناح جيريل
عزت عامر	كارل ساجان	٥٦٢- بلانين ويلانين
صبرى محمدى التهامي	خائنتو بينابينتي	٥٦٣- رويد الخريف
صبرى محمدى التهامي	خائنتو بينابينتي	٥٦٤- عش الغريب
أحمد عبدالحميد أحمد	دييورا. ج. جيرنر	٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر
علي السيد علي	موريس بيشوب	٥٦٦- تاريخ أوروبا في العصور الوسطى
إبراهيم سلامة إبراهيم	مايكل رايس	٥٦٧- الوطن المقتصب
عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر	٥٦٨- الأصولي في الرواية
ثائر ييب	هومي. ك. بابا	٥٦٩- موقع الثقافة
يوسف الشاروني	سير رويرت هاي	٥٧٠- نول الخليج الفارسي
السيد عبد الظاهر	إيميليا دي ثوليتا	٥٧١- تاريخ النقد الإسباني المعاصر
كمال السيد	برونو أليوا	٥٧٢- الطب في زمن الفراغة
جمال الجزيري	ريتشارد ابيجتانس وأسكار زارتي	٥٧٣- فرويد
علاء الدين عبد العزيز السباعي	حسن بيرنيا	٥٧٤- مصر القديمة في عيون الإيرانيين
أحمد محمود	نجير وودز	٥٧٥- الاقتصاد السياسي للعولة
ناهد العشري محمد	أمريكو كاسترو	٥٧٦- فكر ثريانتس
محمد قدرى عمارة	كارلو كولودي	٥٧٧- مغامرات بينوكيو
محمد إبراهيم وعصام عبد الروف	أيومي ميزوكوشي	٥٧٨- الجماليات عند كيتس وهنت
محيي الدين مزيد	جون ماهر وچودي جرونز	٥٧٩- تشومسكي
محمد فتحي عبدالهادي	جون فيزد ويول سيترجز	٥٨٠- دائرة المعارف النولية (جا)
سليم عبد الأمير حمدان	ماريو بوزد	٥٨١- الحمقى يموتون
سليم عبد الأمير حمدان	هوشنك كلشيري	٥٨٢- مرايا الذات
سليم عبد الأمير حمدان	أحمد محمود	٥٨٣- الجيران

سليم عبد الأمير حمدان	محمود نوات أبابى	سفر	٥٨٤-
سليم عبد الأمير حمدان	هوشنك كلشيرى	الأمير احتجاب	٥٨٥-
سهام عبد السلام	ليزيث مالكموس وروى أرمن	السينما العربية والأفريقية	٥٨٦-
عبدالعزیز حمدى	نخبة	تاريخ تطور الفكر الصينى	٥٨٧-
ماهر جويجاتى	أنيس كابرول	أمنحوتب الثالث	٥٨٨-
عبدالله عبدالرازق إبراهيم	فيلكس نيبواه	تمبكت العجبية	٥٨٩-
محمود مهدي عبدالله	نخبة	أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	٥٩٠-
على عبدالقواب على وصلاح رمضان السيد	هوراتيوس	الشاعر والمفكر	٥٩١-
مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان	محمد صبرى السورىونى	الثورة المصرية	٥٩٢-
بكر الحلو	بول فاليرى	قصائد ساحرة	٥٩٣-
أمانى فوزى	سوزانا تامارو	القلب السمين	٥٩٤-
نخبة	إكوانو بانولى	الحكم والسياسة فى أفريقيا (٢ج)	٥٩٥-
إيهاب عبدالرحيم محمد	روبرت ديچارليه وآخرون	الصحة العقلية فى العالم	٥٩٦-
جمال عبدالرحمن	خوليو كاروياروخا	مسلمو غرناطة	٥٩٧-
بيومى على قنديل	دونالد ريدفورد	مصر وكنعان وإسرائيل	٥٩٨-
محمود سلامة علاوى	هرداد مهريون	فلسفة الشرق	٥٩٩-
مدحت طه	برنارد لويس	الإسلام فى التاريخ	٦٠٠-
أيمن بكر وسمر الشيشكلى	ريان فوت	النسوية والموطنة	٦٠١-
إيمان عبدالعزیز	جيمس وليامز	ليونتان: نحو فلسفة ما بعد حداثة	٦٠٢-
وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى	أرثر أيزابجر	النقد الثقافى	٦٠٣-
توفيق على منصور	باتريك ل. أبوت	الكوارث الطبيعية (١ج)	٦٠٤-
مصطفى إبراهيم فهمى	إنست زيبروسكى الصغير	مخاطر كوكبنا المضطرب	٦٠٥-
محمود إبراهيم السعدنى	ريتشارد هاريس	قصة البردى اليونانى فى مصر	٦٠٦-
صبرى محمد حسن	هارى سينت فيلبى	قلب الجزيرة العربية (١ج)	٦٠٧-
صبرى محمد حسن	هارى سينت فيلبى	قلب الجزيرة العربية (٢ج)	٦٠٨-
شوقى جلال	أجنر فوج	الانتخاب الثقافى	٦٠٩-
على إبراهيم منوفى	رفائيل لويث جوشمان	العمارة المحنة	٦١٠-
فخرى صالح	تيرى إيجلتون	النقد والأيدولوجية	٦١١-
محمد محمد يونس	فضل الله بن حامد الحسينى	رسالة النفسية	٦١٢-
محمد فريد حجاب	كولن مايكل هول	السياحة والسياسة	٦١٣-
منى قطان	فوزية أسعد	بيت الأقصر الكبير	٦١٤-
محمد رفعت عواد	أليس بسيرينى	عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد	٦١٥-
أحمد محمود	روبرت يانج	أساطير بيضاء	٦١٦-
أحمد محمود	هوراس بيك	الفولكلور والبحر	٦١٧-
جلال الينا	تشارلز فيلبس	نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	٦١٨-
عايدة الباجورى	ريمون استانبولى	مفاتيح أورشليم القدس	٦١٩-
بشير السباعى	توماش ماستناك	السلام الصليبي	٦٢٠-
فؤاد عكود	وليم. ي. آدمز	المعبر الحضارى	٦٢١-
أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى	أى تشينغ	سعار من عالم اسمه الصين	٦٢٢-

يوسف عبدالفتاح	سعيد قانمي	نوادير جحا الإيراني	٦٢٣-
عمر الفاروق	رينيه جينو	أزمة العالم الحديث	٦٢٤-
محمد برادة	جان جينيه	الجرح السرى	٦٢٥-
توفيق على منصور	نخبة	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	٦٢٦-
عبدالوهاب علوب	نخبة	حكايات إيرانية	٦٢٧-
مجدى محمود الملىجى	تشارلس داروين	أصل الأنواع	٦٢٨-
عزة الخميسى	نيقولاس جويات	قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	٦٢٩-
صبرى محمد حسن	أحمد بلو	سيرتى الذاتية	٦٣٠-
بإشراف: حسن طلب	نخبة	مختارات من الشعر الأفرىقى المعاصر	٦٣١-
رانيا محمد	نولورس برامون	المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	٦٣٢-
حمادة إبراهيم	نخبة	الحب وفنونه	٦٣٣-
مصطفى البهنساوى	روى ماكرويد وإسماعيل سراج الدين	مكتبة الإسكندرية	٦٣٤-
سمير كروم	جودة عبد الخالق	التثيت والتكيف فى مصر	٦٣٥-
سامية محمد جلال	جناب شهاب الدين	حج يولندا	٦٣٦-
بدر الرفاعى	ف. روبرت هنتر	مصر الخيموية	٦٣٧-
قواد عبد المطلب	روبرت بن روين	الديمقراطية والشعر	٦٣٨-
أحمد شافعى	تشارلز سيميك	فندق الأزق	٦٣٩-
حسن حبشى	الأميرة أناكومينا	ألكسياد	٦٤٠-
محمد قدرى عمارة	برتراند رسل	برتراندرسل (مختارات)	٦٤١-
ممدوح عبد المنعم	جوناثان ميلر ويودين فان لون	داروين والتطور	٦٤٢-
سمير عبدالحميد إبراهيم	عبد الماجد الدرريبادى	سفرنامه حجاز	٦٤٣-
فتح الله الشيخ	هوارد دتيرنر	العلوم عند المسلمين	٦٤٤-
عبد الوهاب علوب	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	السياسة الخارجية الأمريكية ومسابرها الداخلية	٦٤٥-
عبد الوهاب علوب	سيهر نبيج	قصة الثورة الإيرانية	٦٤٦-
فتحى العشرى	جون نينيه	رسائل من مصر	٦٤٧-
خليل كلفت	بياتريث سارلو	بورخيس	٦٤٨-
سحر يوسف	نخبة	الخوف وقصص خرافية أخرى	٦٤٩-
عبد الوهاب علوب	روجر أوين	الثورة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	٦٥٠-
أمل الصبان	وثائق قديمة	ديليسيس الذى لا نعرفه	٦٥١-
حسن نصر الدين	كلود تروينكر	آلهة مصر القديمة	٦٥٢-
سمير جريس	إيريش كستتر	مدرسة الطغاة	٦٥٣-
عبد الرحمن الخميسى	نصوص قديمة	أساطير شعبية من أوزبكستان (ج١)	٦٥٤-
حليم طوسون ومحمود ماهر طه	إيزابيل فرانكو	أساطير وآلهة	٦٥٥-
ممدوح البستارى	ألفونسو ساسترى	خبز الشعب والأرض الحمراء	٦٥٦-
خالد عباس	مرثيديس غارثيا- أرينال	محاكم التثيتش والموريسكيون	٦٥٧-
صبرى التهامى	خوان رامون خيمينيث	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	٦٥٨-
عبد اللطيف عبدالحليم	نخبة	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	٦٥٩-
هاشم أحمد محمد	ريتشارد فايفيلد	نافذة على أحدث العلوم	٦٦٠-
صبرى التهامى	نخبة	روائع أندلسية إسلامية	٦٦١-

صبرى التهامى	داسو سالدييار	رحلة إلى الجنود	٦٦٢-
أحمد شافعى	ليوسيل كليفتون	امراة عابية	٦٦٣-
عصام زكريا	ستيفن كوهان - إنا راى هارك	الرجل على الشاشة	٦٦٤-
هاشم أحمد محمد	بول دافيز	عوالم أخرى	٦٦٥-
منحت الجيار	وولفجانج اتش كليمن	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	٦٦٦-
على ليلة	ألفن جولندر	الأزمة القادمة لطم الاجتماع الغربى	٦٦٧-
ليلى الجبالى	فريدريك جيمسون - ماساو ميوشى	ثقافات العملة	٦٦٨-
نسيم مجلى	وول شوينكا	ثلاث مسرحيات	٦٦٩-
ماهر البطوطى	جوستاف أدولفو	أشعار جوستاف أدولفو	٦٧٠-
على عبدالأمير صالح	جيمس بولدوين	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	٦٧١-
إبتهال سالم	نخبة	مختارات قصائد فرنسية للأطفال	٦٧٢-
جلال السعيد الحفناوى	محمد إقبال	ضرب الكليم	٦٧٣-
محمد علاء الدين منصور	آية الله العظمى الخمينى	ديوان الإمام الخمينى	٦٧٤-
بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى	مارتن برنال	أثينا السوداء (ج٢، ج١)	٦٧٥-
بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى	مارتن برنال	أثينا السوداء (ج٢، ج١)	٦٧٦-
أحمد كمال الدين حلمى	إدوارد جرانتيل براون	تاريخ الأدب فى إيران (ج١ ، ج١)	٦٧٧-
أحمد كمال الدين حلمى	إدوارد جرانتيل براون	تاريخ الأدب فى إيران (ج٢ ، ج٢)	٦٧٨-
توفيق على منصور	ويليام شكسبير	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	٦٧٩-
سمير عبد ربه	وول سوينكا	سنوات الطفولة	٦٨٠-
أحمد الشيمى	ستانلى فش	هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	٦٨١-
صبرى محمد حسن	بن أوكرى	نجوم حظر التجول الجديد	٦٨٢-
صبرى محمد حسن	تى. م. أوكو	سكين واحد لكل رجل	٦٨٣-
رزق أحمد بهنسى	أوراثيو كيروجا	الأعمال القصصية (ج١)	٦٨٤-
رزق أحمد بهنسى	أوراثيو كيروجا	الأعمال القصصية (ج٢)	٦٨٥-
سحر توفيق	ماكسين هونج كنجستون	امراة محاربة	٦٨٦-
ماجدة الغنائى	فتانة حاج سيد جوانى	محبوبة	٦٨٧-
فتح الله الشيخ وأحمد السماحى	فيليب م. دوپر وريتشارد أ. موار	الانفجارات الثلاثة الكبرى	٦٨٨-
هناء عبد الفتاح	تادوش روجيفيتش	الملف	٦٨٩-
رمسيس عوض	چوزيف ر. سترابير	محاكم التفتيش فى فرنسا	٦٩٠-
رمسيس عوض	دنيس براين	ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	٦٩١-
حمدى الجابرى	ريتشارد أيبجانسى وأوسكار زاريت	الوجودية	٦٩٢-
جمال الجزيرى	حاتيم برشيت وأخران	القتل الجماعى: المحرقة	٦٩٣-
حمدى الجابرى	جيف كوليزر وبييل ماييلين	دريدا	٦٩٤-
إمام عبدالفتاح إمام	ديف روينسون وجودى جروف	رسل	٦٩٥-
إمام عبدالفتاح إمام	ديف روينسون وأوسكار زاريت	روسو	٦٩٦-
إمام عبدالفتاح إمام	رويرت ونفين وجودى جروف	أرسطو	٦٩٧-
إمام عبدالفتاح إمام	ليود سينسر وأندريجى كروز	عصر التنوير	٦٩٨-
جمال الجزيرى	إيفان وارد وأوسكار زاراتى	التحليل النفسى	٦٩٩-
بسمة عبدالرحمن	ماريو فرجاش	حقيقة كاتب	٧٠٠-

منى البرنس	وليم رود فيفيان	الذاكرة والحدادة	٧٠١-
محمود علوى	أحمد وكيليان	الأمثال الفارسية	٧٠٢-
أمين الشواربى	إدوارد جرانتيل براون	تاريخ الأدب فى إيران (ج٢)	٧٠٣-
محمد علاء الدين منصور وأخران	مولانا جلال الدين الرومى	فيه ما فيه	٧٠٤-
عبد الحميد منكر	الإمام الغزالي	فضل الأثام من رسائل حجة الإسلام	٧٠٥-
عزت عامر	جونسون ف. يان	الشفرة الروائية وكتاب التحولات	٧٠٦-
وفاء عبدالقادر	نخبة	ثالث بنيامين	٧٠٧-
رؤوف عباس	دونالد مالركولم ريد	فراغة من؟	٧٠٨-
عادل نجيب بشرى	ألفريد أدلر	معنى الحياة	٧٠٩-
دعاء محمد الخطيب	يان هاتشباى وجوموران - إليس	الاطفال: التكنولوجيا والثقافة	٧١٠-
هناء عبد الفتاح	ميرزا محمد هادى رسوا	درة التاج	٧١١-
سليمان البستاني	هوميروس	الإلياذة (ج١)	٧١٢-
سليمان البستاني	هوميروس	الإلياذة (ج٢)	٧١٣-
حناء صاوه	لامنيه	حديث القلب	٧١٤-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج١)	٧١٥-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٢)	٧١٦-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٣)	٧١٧-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٤)	٧١٨-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٥)	٧١٩-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٦)	٧٢٠-
مصطفى لبيب عبد الغنى	هارى أ. ولفسون	فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١)	٧٢١-
الصفصافى أحمد القطورى	يشار كمال	الصفحة وقصص أخرى	٧٢٢-
أحمد ثابت	إفرايم نيمى	تحديات ما بعد الصهيونية	٧٢٣-
عبدہ الرئيس	بول روينسون	اليسار الفرويدى	٧٢٤-
مى مقلد	جون فيتكس	الاضطراب النفسى	٧٢٥-
مروة محمد إبراهيم	غبيرمو غوثالبيس بوستو	الموريسكيون فى الغرب	٧٢٦-
وحيد السعيد	باچين	حلم البحر	٧٢٧-
أميرة جمعة	موريس أليه	العولة: تدمير العمالة والنمو	٧٢٨-
هويدا عزت	صادق زيباكلام	الثورة الإسلامية فى إيران	٧٢٩-
عزت عامر	أن جاتى	حكايات من السهول الأفريقية	٧٣٠-
محمد قدرى عمارة	نخبة	النوع: الذكر والأنثى بين التمييز والاختلاف	٧٣١-
سمير جريس	إنجو شولتسه	قصص بسيطة	٧٣٢-
محمد مصطفى بنوى	وايم شيكسبير	مأساة عطيل	٧٣٣-
أمل الصبان	أحمد يوسف	بونابرت فى الشرق الإسلامى	٧٣٤-
محمود محمد مكي	مايكل كويرسون	فن السيرة فى العربية	٧٣٥-
شعبان مكارى	هوارد زن	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج١)	٧٣٦-
توفيق على منصور	باتريك ل. أبوت	الكرارث الطبيعية (ج٢)	٧٣٧-
محمد عواد	جيرار دى جورج	مشقن من عصر ما قبل التاريخ إلى العرة الماركسية (ج١)	٧٣٨-
محمد عواد	جيرار دى جورج	مشقن من الإمبريوطورية الشعبانية عصر الوقت المعاصر (ج٢)	٧٣٩-

مرفت باقوت	بارى هندس	خطابات القوة	٧٤٠-
أحمد هيكل	برنارد لويس	الإسلام وأزمة العصر	٧٤١-
رزق بهنسى	خوسيه لاكوادرا	أرض حارة	٧٤٢-
شوقى جلال	روبرت أونجر	الثقافة منظور داروينى	٧٤٣-
سمير عبد الحميد	محمد إقبال	ديوان الأسرار والرموز	٧٤٤-
محمد أبو زيد	بيك الننبلى	المآثر السلطانية	٧٤٥-
حسن النعمى	جوزيف . أ. شومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج ١)	٧٤٦-
إيمان عبد العزيز	تريغور وايتوك	المجاز فى لغة السينما	٧٤٧-
سمير كريم	فرانسيس بويل	تدمير النظام العالمى	٧٤٨-
باتسى جمال الدين	ل.ج. كالفيه	أيكولوجيا لغات العالم	٧٤٩-
أحمد عثمان	هوميروس	الإلياذة	٧٥٠-
علاء السباعى	تخبة	الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى	٧٥١-
نمر عارورى	جمال قارصلى	ألمانيا بين عقدتى الذنب والخوف	٧٥٢-
محسن يوسف	إسماعيل سراج الدين وآخرون	التممية والقيم	٧٥٣-
عبدالسلام حيدر	أنثا مارى شيمل	الشرق والغرب	٧٥٤-
على إبراهيم منوفى	إنريكي خاردييل بونثيلا	تاريخ الشعر الإيبانى خلال القرن العشرين أندروب ديبكى	٧٥٥-
خالد محمد عباس	باتريشيا كرون	ذات العيون الساحرة	٧٥٦-
أمال الزوىى	بروس روينز	تجارة مكة	٧٥٧-
عاطف عبدالحميد		الإحساس بالعمولة	٧٥٨-

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٨٩٥٢ / ٢٠٠٥